聖經與公共生活叢書
譯經與釋經系列

自上帝說漢語以來

《和合本》聖經九十年

謝品然 曾慶豹
合編



CABSA 研道社

自上帝説漢語以來

《和合本》聖經九十年

謝品然 曾慶豹 合編

中文聖經譯本的緣起與誕生

周聯華　《和合本》譯經原則和評估

附篇：中文聖經《和合本修訂版》之緣起和過程

麥金華　聖經翻譯中的通行官話概念
——官話作為中國國家語言的前奏

游汝杰　聖經《和合本》和上海土白本的比較研究

內田慶市　馬禮遜參照的漢譯聖書
——新發現的白日昇譯新約聖經稿本

經典譯本的譯文差異

李熾昌　國語《和合本》聖經：經典翻譯抑或宗教傳播？

伊愛蓮　《撒母耳記上》的兩個中文譯本

李　雋　為經典重新著色
——《和合本》標點、人名和地名的更新

梁望惠　必也正名乎
——《和合本》舊約聖經中人名與地名的翻譯

中文譯本的多元共生與演變

莊柔玉　《和合本》在中文聖經多元系統中的位置
——前景與挑戰

彭國瑋　從功能理論進路探索漢譯聖經前路

余德林　寫在自我陌生和歸順的邊線上：
《和合本》所承載的原生神學、文化性及
其神學文法的（不）可能性

中文譯本與聖經學的未來

謝品然　經典翻譯、聖經學、漢語聖經學
——從漢譯聖經到漢語聖經學的（不）可能

ISBN 978-988-18679-5-7

9 789881 867957

研道社：聖經研究及應用中心
CABSA : Centre for Advanced Biblical Studies and Application



謝品然教授

早年留學於加拿大及美國，後於英國錫菲爾大學（Sheffield University）取得哲學博士。曾任教於多間神學院。現為香港「研道社：聖經研究及應用中心」主任，亦為香港中文大學文化及宗教研究系和崇基學院神學院兼任教授及副研究員，著有《開放的文本》、《衝突的詮釋》及《荒謬與真理》等，學術文章亦發表於多份外語學術刊物及文集。



曾慶豹教授

在台灣大學哲學研究所取得哲學博士。現於中原大學宗教研究所任教授。曾為美國哈佛大學訪問學人、香港漢語基督教文化研究所特約研究員及中國人民大學基督教文化研究所客座教授，著有《哈伯瑪斯》、《上帝的愚拙與聰明的人》、《上帝、關係與言說》、《信仰的（不）可能性》等書。

CABSA Books
研道社聖經與公共生活叢書



過了九十年，回過頭來看《和合本》，這到底是一本西教士所翻的中文聖經，雖然有華人的參與，他們僅是第二線的人物（有照片為證）。西教士有不同的國籍、不同的宗派，能翻出一部統一的，前後一致的中文聖經，是上帝的恩賜，和極大的神蹟！

——周聯華

上圖：參與《和合本》譯經委員會的傳教士和中國士人（在煙台召開，1906）
（從左至右：鮑康寧〔Frederick William Baller〕、劉大成、富善〔Chauncey Goodrich〕、張洗心、狄考文〔Calvin Wilson Mateer〕、王元德、鹿依士〔Spencer Lewis〕、李春蕃）

自上帝說漢語以來
——《和合本》聖經九十年

謝品然　曾慶豹
合編

Glocal+ Text｜文本＋公共

CABSA Books | 聖經與公共生活叢書
譯經與釋經系列

自上帝說漢語以來
——《和合本》聖經九十年

主編　謝品然、曾慶豹
文稿編輯　文字事務出版社
出版　研道社有限公司
聖經研究及應用中心
香港九龍油麻地彌敦道 430-436 號
彌敦商業大廈 10 樓 C 室
電話：+852-2389-2378
傳真：+852-2389-2370
網址：www.cabsa.org
設計及製作　文字事務出版社
版次　2010 年 12 月第一版第一刷

CABSA Books | The Bible and Public Life
Biblical Translation and Hermeneutics Series

Ever Since God Speaks Chinese:
The 90th Anniversary of the Chinese Union Version Bible

Editors　Philip P. Chia and Chin Ken-pa
Script Editor　Verbum Press
Publisher　Centre for Advanced Biblical Studies and Application Ltd.
Unit C, 10/F, Nathan Commercial Building
430-436 Nathan Road, Yau Ma Tei
Kowloon, Hong Kong
Tel: +852-2389-2378
Fax: +852-2389-2370
Website: www.cabsa.org
Design and Production　Verbum Press
Edition　First Edition, First Printing, December 2010

版權所有 © 2010 研道社有限公司：聖經研究及應用中心
Copyright © 2010 Centre for Advanced Biblical Studies and Application Ltd.

ISBN 978-988-18679-5-7

ALL RIGHTS RESERVED. No portion of this book may be reproduced in any form without written permission by the publisher.

聖經與公共生活叢書總序

二十一世紀，全球公共世界秩序就如一列名為「失控號」的高速列車，不顧一切地奔向「自我毀滅」的邊緣。自二戰至今不過短短六十年，世人所努力累積而建立起來的全球財富和現代文明，在 2008 年金融海嘯的驚濤駭浪中呈現出一種「虛幻的現實」。普世人民在過去二十年間所經歷的事情，總離不開聖俗的爭戰、疫疾的蔓延。即使我們擁有先進的監測科技，海嘯和地震仍是在毫無預警下突然降臨；火山爆發不斷，山火失控蔓延；天災人禍無休止地破壞環境和生態——即便如此，人們卻仍然在虛浮盛世中做著自由市場資本主義千載不朽的春秋大夢，而現實卻正在把人類推向自毀長城的不歸路。

自 1775 年瓦特的蒸汽機面世以來，人們相繼經歷了工業革命、科技革命以至數碼革命，傳統對人的主體定義和定位早已在時間和空間的再現中，遭受徹底的瓦解和顛覆。尤其是近幾十年來，科技和數碼革命對全球人民的生活帶來了至為深刻的變化——傳統天文地理界限的模糊化，導致人類生活的種種元素，不論在私人層面和公共層面、全球

層面（global）和在地層面（local）之間均已相互滲透，全球化在科技數碼中得以體現，已是一種前所未見、公私難分的全球公共生活現實。

在上世紀末，人類進入了急速發展的時代，透過科技的創新和經濟活動的往來，整個世界得以在瞬間連繫起來，邁向全球一體化的狀態。這種新國度的興起，逼使人類重新反省舊價值和新意識之間的承傳與斷裂。作為基督信仰的一員，我們深信透過詮釋聖經，發掘並探究其公共性，可以幫助我們參與並建構新世代的價值意識。因此，我們希望能夠讓聖經的研究與應用兩者產生對話，藉此創建聖經、教會與公共世界三方的互動。

聖經作為基督信仰的基礎經典，亦是人類智慧的寶貴遺產；探討聖經和全球人類公共生活種種可能和不可能的關係，已是今天尋找全球新秩序所不可或缺的一環，也是燃眉之急！

研道社的「聖經與公共生活叢書」（CABSA Books）本著基督信仰，務求以嚴謹認真的治學精神，在聖經、教會、公共世界之間搭橋築樑；以個人、群體、公共生活對聖經真理的應用為研究範疇，將聖經應用普及於世。這是我們的方針和使命，也是「聖經與公共生活叢書」的出版構想——以聖經為基礎，面向全球及在地的公共生活，為建構新世紀全球公共秩序所需的倫理價值和基礎體系，提供可資應用的信仰資源。

「Glocal⁺」是「聖經與公共生活叢書」的出版及研究工作之基本理念和標誌，標示著聖經與基督信仰與現今「全球／在地」（Glocal：global＋local）的世界間「相互關注」（＋）的關係。由聖經文本與公共領域間相關議題的探討，到生活觀念與意識的建立，及至現實中的生命踐行和體現的構想與記錄，是「Glocal⁺」的思考路徑和方向，也構成了「叢書」基本架構的三大範疇：

- Glocal⁺ Text ｜文本＋公共：聖經文本與公共生活間相關與互涉的探討和研究。
- Glocal⁺ View ｜觀點＋意識：信仰觀念的公共轉向與全球價值意識體系的複合思考。

・Glocal⁺ Life ｜人物＋生活：全球處境現實中的多向度公共生活構想和呈現。

我們在這三個範疇中開展了不同的書籍系列，讓不同議題具有更充足的發展和聚焦空間，不致令公共議題的討論逗留於空泛層面。我們將「叢書」的首階段出版工作，先集中於聖經文本與公共生活的根本相關性的課題上，盼望能為這方面的研究拓展一個更大和更著實的發表平台。

Glocal⁺ Text ｜文本＋公共

所以，我們在「Glocal⁺ Text ｜文本＋公共」這個範疇上，開設了多向度的系列，務求覆蓋範圍能達致更廣闊層面，包括「**神學與理論系列**」、「**舊約經學系列**」、「**新約經學系列**」、「**應用倫理系列**」、「**導論系列**」和「**譯經與釋經系列**」：

「**神學與理論系列**」開發聖經的公共性這全新研究視界，借助跨學科的研究，把聖經的公共性理論與神學的建構連結信仰的時代適切性。本系列就是要理順聖經的公共適切性及合法性，以聖經研究的發展導向，建構一種批判的漢語公共聖經神學與理論。

「**舊約經學系列**」從各組舊約經卷有系統地探討公共生活範疇中的各種議題，如政治、經濟、環保生態、社會文化、家庭、教育、生化科技、衝突與和平等。舊約希伯來經典之信息及其意涵對今天公共生活的適切性何在？本系列期盼透過對舊約的妥拉、先知和聖集三組經典文本的現代詮釋，再現聖經與公共生活對話的可行方案與嘗試。

「**新約經學系列**」則以新約經卷為主。新約聖經發源於希臘，上承希伯來傳統，同時在時代的十字路口，在信仰、文化、帝國等互動角力下發展出福音書、使徒行傳、保羅書信及普通書信等經卷。這些新約經卷，刻劃了多重公共議題。本系列重新詮釋新約各經卷，讓錯綜複雜的處境，透過聖經公共性的研究，引發出切合這個時代的信息。

「**應用倫理系列**」乃專注從聖經探討與公共生活相關之倫理資源。傳統上，我們常認為理論是天馬行空的，應用則有關技巧和操作。本系列正要打破這種互相割裂的局面，一方面要指出聖經公共性的探索就是信仰的根本，而非倒過來以各種社會人文科學、文學理性來篡奪聖經的本位；另外，這系列也嘗試提供一種介入公共生活的維度，以具批判性的角度來審視公共議題，為公共社會應用過程提供聖經的倫理資源。

「**導論系列**」有別於過往的導論，以全球公共生活當前的處境作為研究的方向。這套導論系列包含了對聖經學的溯源及公共性的研究、對相關議題的細節剖析、就著公共性研究路向的前瞻，以及在全球公共生活中為漢語族群的經學及神學整理與呈獻。

「**譯經與釋經系列**」探討聖經學的漢化發展和建構，專注聖經學和聖經翻譯的細節問題及理論。關注譯經活動在「經典」影響下所產生的漢化基督教信仰詞彙及教會用語，如何在時代轉化和變遷中，與時共進；並檢視在流行通俗的現代漢語文字和語言極其缺乏所構成的溝通障礙之下，福音信息和聖經信仰內容如何能有效傳播，更如何進一步能在時代處境中提升其公共事務的參與力。同時亦專注探討各種詮釋理論和工具對經典文本進行詮釋活動的成效分析。

Glocal⁺ View ｜觀點＋意識

「**普及系列**」主要把這套叢書的各種成果，以普及語言、形式、議題和創新手法推廣至普羅大眾，以達通識教育的果效。另外，為了鼓勵及推動信徒讀經和查經，本社在不久將來會策劃一套適切信徒的「聖經和公共生活的應用查經系列」。

「**教會與歷史系列**」的研究焦點放於信仰群體的意識與價值探討上。教會身處於一個邁向「大中華、大中國」世界權力圈的全球公共（global public）現實生活處境中，其信仰意識有必要從西方現代化所體現的全球文明現實中甦醒過來，並重新對政治、經濟、文化、乃至人

類的普遍生活價值觀念體系作探討和研究，著實認識漢語族群在全球化的公共場域中參與的影響力。

Glocal⁺ Life ｜人物＋生活

「生活系列」探討當今分處於全球各地的基督聖經信仰者及群體各種「在地」（local）的意識和現象、見證和生命、困境和出路、問題和答案，以及經驗和智慧。如何塑造明日全球人類文明所極需的人文社會文化價值是一個有待探討的重要課題，基督教思想信仰文化和生活常態，與相關的顯學，相信能為現今世界的漢語族群提拱有效的思想文化和公共生活資源，也能為普世文明帶來貢獻。

本叢書從時代關注，到策略構思以至開始出版，歷時多年。藉著上帝的豐盛恩典，以及同工、同道無限量的鼓勵及經濟資助，當中特別感謝黃西門伉儷的信任和支持。本叢書得以逐步面世，感謝讚美上帝！

謝品然

目錄

叢書總序 v

曾序 xiii

中文聖經譯本的緣起與誕生

周聯華｜《和合本》譯經原則和評估 003

附篇：中文聖經《和合本修訂版》之緣起和過程 017

麥金華｜聖經翻譯中的通行官話概念 021

——官話作為中國國家語言的前奏

游汝杰｜聖經《和合本》和上海土白本的比較研究 037

內田慶市｜馬禮遜參照的漢譯聖書 053

——新發現的白日昇譯新約聖經稿本

經典譯本的譯文差異

李熾昌｜國語《和合本》聖經：經典翻譯抑或宗教傳播？ 071

伊愛蓮｜《撒母耳記上》的兩個中文譯本 091

李　雋｜為經典重新著色 099

——《和合本》標點、人名和地名的更新

梁望惠｜必也正名乎 123

——《和合本》舊約聖經中人名與地名的翻譯

中文譯本的多元共生與演變

莊柔玉｜《和合本》在中文聖經多元系統中的位置 157

——前景與挑戰

彭國瑋｜從功能理論進路探索漢譯聖經前路 171

余德林｜寫在自我陌生和歸順的邊線上： 191

《和合本》所承載的原生神學、文化性及

其神學文法的（不）可能性

中文譯本與聖經學的未來

謝品然｜經典翻譯、聖經學、漢語聖經學 213

——從漢譯聖經到漢語聖經學的（不）可能

曾序

中文翻譯之《和合本》聖經已歷經了九十年歲月，幾乎可以說屹立不倒，尤其它在基督教會圈子的接受以及相當程度在學界的影響力，很少關注它「只是一個譯本」，它很可能是過往將近百年的時間以及未來影響華人讀者最為深遠之一的「中文著作」，無疑的，即便不能說它已成了中文世界的「經典」（canon），但它肯定具有「權威性」（authority）。

2009 年《和合本》聖經九十年，2010 年《和合本修訂版》完成並正式公開發行。但是，正因為感到《和合本》的無可取代，《和合本修訂版》是否會如其他的中文譯本那樣在「誠意過高」的情況下被信仰群體束之高閣仍有待觀察。

這裡收錄了 2009 年於台灣中原大學宗教研究所主辦、（中華民國）國家科學委員會經費補助之「經典翻譯與宗教傳播：和合本聖經九十年」國際學術研討會絕大部分的論文，另外加上了兩篇，一是周聯華牧師為《和合本修訂版》所做的說明，一是日本學者內田慶市教授

研究馬禮遜譯本精彩之作，我在會議上發表的論文主要是受惠於他的研究成果，無疑的，周聯華牧師和內田慶市教授兩人之大作為本論文集增添了極高的價值。也特別向所有與會的學者及貢獻精闢研究成果的學者一併表示感謝，這本論文集的出版一方面作為《和合本》聖經九十年之慶生之賀，也為《和合本修訂版》完成並正式公開發行示意。特此說明，亦為序。

曾慶豹

於哥本哈根旅次

2010 年 9 月 25 日

中文聖經譯本的緣起與誕生

《和合本》譯經原則和評估

周聯華教授
《和合本修訂版》編輯委員會主編
臺灣浸信會神學院榮譽院長

一、前言

有關「和合本翻譯委員會」之組成及當時有三個委員會：「淺文理委員會」、「深文理委員會」，和「官話委員會」，不是本文的範圍，故不贅述。以當時的情況來說：當選為深文理委員會的傳教士當作一種榮譽；淺文理被視作必然的傾向，故在委員會之排列上淺文理常排在第一；而官話委員會最不看好。茲將當時的觀點錄之於下：

> 一部《〔官話〕和合本》被視為是重要的，卻既不認為它值得付上重大努力，又懷疑它能否帶來好的聲譽和影響，結果導致大量傳教士辭任。[1]

沒想到《官話和合本》成了通用的語文，而成了最有影響力的一本書；即以中國而言，已印刷並銷售了 49,300,000 本（包括極少數的《新約全書》〔奧運時印了 100,000 本現代本〕)。現在已不稱為《官話

和合本》，而是道地的《和合本》，唯一的「聖經」，這版本就是「聖經」，就是「新舊約全書」。

二、《官話和合本》的翻譯原則

1891 年 11 月 18 日，上述三個委員會組成後，譯經者即與執行委員會會面，目的在「組織和協調翻譯委員會的工作，並且規範翻譯的原則。」[2] 他們又組織了幾個委員會去協調譯經的工作。最後，委員會通過以下的十八項譯經原則：

1. 原文以相同用語和以相同或相似方式連接上下文的經文，翻譯成為一致的風格。
2. 在不同地方出現卻相同意義的希臘文和希伯來文詞彙，以相同的中文詞彙翻譯。
3. 倘若可行，使用最接近的中文詞彙來表達重量和長途的單位，以及自然歷史、植物學等等的術語，當有需要時，只要調查明白，在邊欄中注明它們的實際價值。在其他情況下，則音譯出原文的詞彙。
4. 在有助於明確清晰時，可以容許互換名詞和代名詞。
5. 按照中文的習慣用法，代名詞是不會重複使用的。只有在需要特別強調或避免混淆之處，才會使用它們。
6. 在希伯來文慣用語以代名詞的不同人稱表示同一個或同一群人的經文中，當有需要避免混淆時，可以容許從頭到尾使用同一人稱。
7. 在文理譯本中，當沒有避免混淆的需要時，所有代名詞都不用加上複數記號，除非這是良好的中文文筆需要的。
8. 原文的委婉語（euphemisms）要翻譯成為中文裡相同的委婉語，並且在其他適合的情況中使用委婉語。

9. 盡可能保留隱喻（metaphors）和排比（comparisons）。
10. 在譯經的分工中，當將聖經經卷的分配成不同的部分時，要特別留心使分開的各部分在文筆和措辭上一致。
11. 對具有神學或倫理的重要意義的字彙底片語（也許是用作任何學派的教義的證明或支持），要特別盡可能逐字直譯；若有需要的話，在邊欄中注上解釋。
12. 由於容易閱讀是一部受歡迎的譯本的必要元素，在沒有特別神學含意的段落中，容許較自由地表達和整理子句（為求意義清晰）、度量和慣用語。
13. 在翻譯舊約的詩歌文學時，盡可能保存希伯來文的平行形式。
14. 當任何經文在原文中可能有兩種以上的意思時，通常是選取看來最適合文章脈絡的翻譯方式。
15. 當兩個或更多的解釋看來是完全或差不多同樣的有效時，在經文中採納其中的一個，而將其他放在邊欄中。
16. 馬太福音開首的家譜（太一 1~17）要比隨後的經文寫低三個字位，顯示這一段是引言。
17. 標點使用方面，用中文的「・」作為逗號或分號，用小圓圈「。」作為句號，用大圓圈「○」分隔段落。
18. 在力求整本聖經的文筆風格一致之餘，不要矯枉過正地抹殺了聖經原書作者的獨特性。

以上的原則是十分需要的。「很明顯，這些規則是建基於以前中文聖經翻譯的經驗。第 1 至 8 項的原則類似《委辦譯本》的業已存在的形式，而接下來的某些原則，必須理解為有防微杜漸的意圖。」[3] 原作者所指可能是第 11 項；但其他各條都是經驗之談，十分需要。

綜觀以上十八條都是譯經者的寶典，不但使新舊約中沒有隔閡，而且自有它的一致性。不管教外人士批評《和合本》十分洋氣，在這些原則下已經是非常中國的了。

唯一的遺憾是第 17 條。當時西洋文學的標點符號已發展到了完整的階段，如果當時能把第 17 條介紹西洋文學的標點符號，未始不是一個創舉。過不了多少年白話文運動的標點符號是全盤接受西方文學的。《和合本》不但是新式標點的創導人，其實，所謂《官話和合本》也是提倡「怎麼說就怎麼寫」的先鋒。可惜當時《和合本》的譯者還不夠領導「白話文運動」。等到「白話文運動」掀起的時候，《和合本》的文體反成了不合潮流了。

過了九十年，回過頭來看《和合本》，這到底是一本西教士所翻的中文聖經，雖然有華人的參與，他們僅是第二線的人物（有照片為證）。西教士有不同的國籍、不同的宗派，能翻出一部統一的，前後一致的中文聖經，是上帝的恩賜，和極大的神蹟！

三、《官話和合本》原則的應用

現在舉例來說明每一條原則（上面我希望讀者有一個一貫性的印象，故放在一起，讀一遍）如何應用到實際的譯經中：

1. 原文以相同用語和以相同或類似方式連接上下文的經文，翻譯成為一致的風格。

聖經中有不同的文學形式：例如創世記十二章以後及士師記都是故事，出埃及記的一部分和利未記是當年的「法律」（一些民法、刑法的律和禮儀律），列王紀、歷代志是歷史，有一些是希伯來詩體的智慧文學，有先知書是當年的講道集（某一些內容是詩體），有「福音書」的傳記體，有書信式的大段神學論述和倫理的教導，更有聖經中特有的「啟示文學」體。

在那麼多卷的書中，翻譯委員會擔心中文的特點和一致性；好比把牛、羊「帶」到耶和華面前，用 קָרַב 的 *hiphil*，外文都用 bring，而中文則用「獻」或相似詞「奉」。《和合本》中相當一致。這是華人文化中的恭敬。

翻譯委員會更擔心的是大概是神學論述，好比羅馬書的，「因信稱義」的經文（羅三 21~31），在同一段經文中的統一。又假如加拉太書是另一位傳教士所譯，怎能使羅馬書三章 21 至 31 節和加拉太書三章 23 節至四章 7 節一致到似乎是一氣呵成？又羅馬書八章 15 節的「阿爸！父！」和加拉太書四章 6 節的「阿爸！父！」的上下文怎能一致？這些是委員會所期盼的。

2. 在不同地方出現卻有相同意義的希臘文和希伯來文詞彙，以相同的中文詞彙翻譯。

舊約中的律法等名詞、大祭司的聖袍上所有的配件、聖殿中的配備都絕對以相同的中文翻譯。新約中的恩典、恩賜、信望愛等都是以相同的譯文翻譯。本人以《和合本修訂版》編輯委員會一員之身分來說，第 2 條的原則，譯經者是堅守的，「相同的希臘文和希伯來文詞彙」是的確「以相同的中文詞彙翻譯。」（當然難免有例外，下文介紹。）

3. 若可行，使用最接近的中文詞彙來表達重量和長度的單位，以及自然歷史，植物學等等的術語。當有需要時，只要能查明白，在邊欄中注明它們的實際價值。在其他情況下，則音譯出原文的詞彙。

路加福音十九章 11 至 27 節：「耶穌設一個比喻，說：有一個貴胄要到遠方去，叫了他的十個僕人來，交給他們十錠（錠：原文作彌拿〔δέκα μνᾶς〕，彌拿約銀十兩）銀子，說……」這是最好的例子，在《和合本》發行的時候，還看得見銀子，當時銀錢來往除了「銀元」以外，還有「兩」。所以用「十錠銀子」，「在邊中注明它們實際的價值」。

路加福音二十四章 13 節：「正當那日，門徒中有兩個人往一個村子去；這村子名叫以馬忤斯，離耶路撒冷約有二十五里。」那是二十五華里，RSV：“about seven miles”，都把希臘文的「長途」換算成大家熟悉的、本地慣用的距離了。

至於自然歷史，植物學，無論是舊約、新約都已翻了出來，包括

所有珠寶的名詞都已譯成華人懂得的「寶石」，我不知道啟示錄寫作的時代，作者是否知道「綠玉」、「翡翠」、「水蒼玉」等華人熟知的珍貴寶石？這也許也是華人熟悉的名詞吧。

4. 在有助於明確清晰時，可以互換名詞和代名詞。

利未記二十二章 15 節：וְלֹא יְחַלְּלוּ אֶת־קָדְשֵׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל，這句話的直譯應是：And they shall not pollute the holy things of the son of Israel，中文翻譯應是「他們不可褻瀆以色列人……的聖物。」但是「他們」兩字不夠清楚，因此《和合本》用了「祭司」。

5. 按照中文的習慣用法，代名詞是不會重複使用的，只有在特別強調或避免混淆之處，才會使用它們。

a. 創世記一章 14 節

原文譯成英文，用 RSV：And God said, “Let there be lights in the firmament of the heavens to separate the day from the night; and let them be for signs and for seasons and for days and years.”（英文重複代名詞）

和合本：上帝說：「天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令、日子、年歲……」（把代名詞省掉了）

b. 創世記二十四章 19 節

原文譯成英文，用 RSV：When she had finished giving him a drink, she said, “I will draw for your camels also, until they have done drinking.”

和合本：女子給他喝了，就說：「我再為你的駱駝打水，叫駱駝也喝足。」（這裡省了「『她』說」的她）

c. 出埃及記三十二章 8 節

原文譯成英文，用 RSV：they have turned aside quickly out of the way which I commanded them; they have made for themselves a molten calf, and

they have worshipped it and sacrificed to it, and said, “These are your gods, O Israel, who brought you up out of the land of Egypt.”

和合本：他們快快偏離我的道，為自己鑄了一隻牛犢，向它下拜，獻祭，說：「以色列啊，這就是領你出埃及地的神。」（這裡省了「他們」）

d. 創世記一章 26 節

原文譯成英文，用 RSV：Then God said, “Let us make man in our image, after our likeness...”

和合本：上帝說：「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人。」（重複代名詞，為了強調語氣）

e. 創世記三章 20 節

原文譯成英文、用 RSV：The man called his wife's name Eve, because she was the mother of all living.

和合本：亞當給他妻子起名叫夏娃，因為她是眾生之母。（這裡因為上下文知道省掉了「她」，一定是指夏娃，但文法上，也可指亞當；這是原則中指的是「混淆」。）

6. 在希伯來文慣用語以代名詞的不同人稱表示同一個或同一群人的經文當有需要避免混淆時，可以容許從頭到尾使用同一人稱。

茲舉例說明這條：

創世記二十七章 30 至 31 節

以撒為雅各祝福已畢，雅各從他父親那裡才出來，他哥哥以掃正打獵回來，也做了美味，拿來給他父親，說：「請父親起來，吃你兒子的野味，好給我祝福。」（原文應是：「請父親起來，吃『他』兒子的美味。」這裡把「『他』兒子」改成「『你』兒子」。）

7. 在文理譯本中，當沒有避免混淆的需要時，所有代名詞都不用加上複數記號，除非這是良好的中文文筆所需要的。

這一條既然說明是關於文理譯本的，《官話和合本》毋須討論。但不得不說在《官話和合本》用得非常廣泛。雖然有時這些複數不是好的中文，但為了清楚起見，不得不加；例如，我們就得有「諸巴力」，甚至還有「眾巴力」呢！

8. 原文的委婉語（euphemisms）要翻譯成為在中文裡相同的委婉語，並且在其他適合的情況中使用委婉語。

在聖經中許多不雅的詞句都用委婉語來處理，尤其《和合本》是聖經，更不能有不雅的文字；更何況聖經的朗誦也非常重要，華人的教會又比較保守，只能以委婉語來處理。

a. 以賽亞書六章 2 節

其上有撒拉弗侍立，各有六個翅膀：用兩個翅膀遮臉，兩個翅膀遮腳，兩個翅膀飛翔。

希伯來文：רֶגֶל

英：foot

和合本：腳，「腳」可能是「下體（也許是生殖器官）」的委婉語。

b. 創世記二十四章 2 節

亞伯拉罕年紀老邁，向來在一切事上耶和華都賜福給他。亞伯拉罕對管理他全業最老的僕人說：「請你把手放在我大腿底下。我要叫你指著耶和華－天地的主起誓，不要為我兒子娶這迦南地中的女子為妻。你要往我本地本族去，為我的兒子以撒娶一個妻子。」

（這件事對亞伯拉罕十分重要；他的兒子不能娶當地女子。他要他的老僕人到他的故鄉去物色一位。這件事情重要到一個程度要僕人起誓。當時的起誓非常有趣，起誓者要把手放在對方的「大腿底下」。到底哪裡是「大腿底下」？）

希伯來文：יָרֵךְ（the thigh – the two thighs with the buttocks, the socket of the thigh, where the thigh is joined to the pelvis.）

英文：thigh

和合本：大腿底下，這些都是委婉語。參閱創世記三十二章 25 節「大腿窩」。

9. 盡可能保留隱喻（metaphors）和排比（comparisons）。

《和合本》是保留隱喻的，茲舉一個新約的例子：

羅馬書十二章 20 至 21 節

所以，「你的仇敵若餓了，就給他吃，若渴了，就給他喝；因為你這樣行就是把炭火堆在他的頭上。」你不可為惡所勝，反要以善勝惡。

（從上下文看來，「把炭火堆在他的頭上」一定是一件好事。因為「你的仇敵若餓了，就給他吃，若渴了，就給他喝」是對仇敵好。結論更是好，因為「你不可為惡所勝，反要以善勝惡」。但是「把炭火堆在他的頭上」卻看不到好的一面，除非讀者知道這隱語。《現代中文譯本》翻為「使他羞慚交加」，又把隱喻的美感翻掉了；而且還看不出其中的「奧祕」，除非那是「燒盤兒」！）

至於排比，舊約中最會用的莫過於阿摩司：

「惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。」（摩五 24）

「你們卻使公平變為苦膽，使公義的果子變為茵蔯。」（摩六 12 下）

「耶和華如此說：『牧人怎樣從獅子口中搶回兩條羊腿或半個耳朵，住撒馬利亞的以色列人躺臥在床角上或鋪繡花毯的榻上，他們得救也不過如此。』」（摩三 12）

「我傾覆你們中間的城邑，如同我從前傾覆所多瑪、蛾摩拉一樣，使你們好像從火中抽出來的一根柴……」（摩四 11 上）

阿摩司還有好多好多的精彩排比。事實上，先知都善用排比，使他們的信息十分生動。

新約中的例子：

當時，有幾個文士和法利賽人對耶穌說：「夫子，我們願意你顯個神蹟給我們看。」耶穌回答說：「一個邪惡淫亂的世代求看神蹟，除了先知約拿的神蹟以外，再沒有神蹟給他們看。約拿三日三夜在大魚肚腹中，人子也要這樣三日三夜在地裏頭。當審判的時候，尼尼微人要起來定這世代的罪，因為尼尼微人聽了約拿所傳的就悔改了。看哪，在這裏有一人比約拿更大！（太十二 38~41；參路十一 29~30）

10. 在譯經者的分工中，當將聖經的書卷分配成不同的部分時，要特別留心使分開的各部分在文筆和措辭上一樣。

這真是一件很難分配的工作，要大家服氣更難，因為大家都是專家；為甚麼有人翻羅馬書，有人翻腓利門書？為甚麼有人翻創世記，有人翻民數記？如果翻出埃及記二十章以後的譯者不翻利未記，怎能讓兩本書統一？如果羅馬書與加拉太書不是同一位翻，要求文筆措辭一致是多麼困難的事呀！

11. 對具有神學或倫理的重要意義的字詞或片語（也許是用作任何學派的教義的證明或支持）要特別盡可能逐字直譯；若有需要的話，在邊欄中注上解釋。

這一點譯經者已經注意了，好比「因信稱義」與「信義會」的關係；「安息」與「安息日會」等等的關係。而主張「浸禮」的已議決，浸禮宗（包括浸信會和浸禮會）可以出自己「浸」字版的聖經。

12. 由於容易閱讀是一部受歡迎的譯本必備元素，在沒有特別神學含意的段落中，容許較自由地表達和整理子句（為求意義清晰）度量和慣用語。

容易閱讀（readability）是一個重要的元素。九十年來，《和合本》已自成一格，以致修訂時，一個要素是「閱讀時要有和合本的『調調』」，也就是當年所定的原則，除了特別神學含意以外，盡量要自由

發揮，使意義清晰。但是信徒似乎墨守成規比開拓新讀者更為重要。這一點似乎也沒有遵照原先的第 12 條。

13. 在翻譯舊約的詩歌文學時，盡可能保持希伯來的平行形式。

這一點在希伯來文的智慧文學中，譯者非常注意；即使在先知書中，某些段落是詩體的，《新標點和合本》已照詩體排列，平行形式仍在。

14. 當任何經文在原文中可能有兩種以上的意思時，通常是選取看來最適合文章脈絡的翻譯方式。

第 14 和 15 條，我看不出有任何的分別；但當我詳細研究所有「邊欄的注解」後，我發現它的注解有兩種：一種是屬版本的；另一種是屬解經的。也許第 14 條是屬經文鑑別學（textual criticism）的領域，好比馬太福音六章 4 及 6 節、路加福音二章 14 節等的注，說明有古卷。（當時新約已有 WH〔Westcott and Hort〕大量應用 א 和 B。）

15. 當兩個或更多的解釋看來是完全或差不多同樣的有效時，在經文中採納其中的一個，而將其他放在邊欄中。

最明顯的例子是提摩太後書一章 12 節下：「因為知道我所信的是誰，也深信他能保全我所交付他的（或譯：他所交託我的），直到那日。」這裡的難處是在主詞屬格（subjective genitive）還是受詞屬格（objective genitive）？如果往前看，似乎是「我所交付他的」，我受苦難等等，把一切都交付給上帝了；但從下文看來似乎「他所交託我的」皆佳；繼之而來的是「（我）所交託你的善道」（一 14）；更有「也要交託那忠心能教導別人的人。」（二 2）

16. 馬太福音的家譜（一 1~17）要比隨後的經文寫低三個字位，顯示這一段是引言。

想來最早的版本一定是遵照這原則而行，我手中最早的版本是

1947 年的，它的確照這原則實行，後來的版本也許沒有照這原則來編排了。我不懂為甚麼要訂這原則；實際上這一段在馬太福音中佔極重要的地位。

17. 標點使用方面，用中文的一般小點「・」作為逗號和分號，用小圓圈「。」作為句號，用大圓圈「○」分隔段落。

有關標點符號，我已在前面發表我的意見。實際上，這是一本西教士的譯作，對於標點符號，雖然沒有標出來，但心裡是有譜的。結果並非如此。因為我參與新約的標點，困難重重；當他們不用標點的時候，就忘記了自己的標點，而專想他們自己所發明的標點了。

18. 在力求整本聖經的文筆風格一致之餘，不要矯枉過正地抹殺了聖經原書作者的獨特性。

《和合本》大體上遵守這一原則，文筆風格相當一致。但仍能感到保羅的大氣磅礴，和希伯來書的細膩，和從各面來探討描寫。詩體的平行體裁和箴言的格言方式；譯者都嚴守這一條原則。

唯一的遺憾是「新約委員會」和「舊約委員會」是兩個委員會；但這沒有問題，因為新約原文是以希臘文所寫的，而舊約原文是以希伯來文（極少數的亞蘭文）所寫的。大部分的統一性都非常好，尤其在神學名詞上的統一。美中不足的是舊約的「羊羔」，新約則譯「羔羊」；牠們間沒有分別，「羊羔」者「羔羊」也。例如舊約稱「羊羔」（出十二 1~13），新約則稱「羔羊」（約一 29、36）。

又好比舊約中用「盾牌」，而新約則用「藤（籐牌）」（舊版，弗六 16；新版已改為「盾牌」）。

四、《官話和合本》的困難

1. 眾多的委員怎能取得共視？

每一卷書有一位教士主譯，他把某書的譯文寫在第一欄，然後在第二欄中，各寫自己的意見。在委員會開會的時候，由主譯者作主席，大家分別有意見，把修正的意見寫在第三欄。

這是一個很好的方法，但是那麼多的譯者，怎麼能使文體統一，文筆自然，而又能措辭一致？每一卷有一位主譯，三卷書有三個不同的樣式，五卷書有五個不同的樣式。新約中有福音書、有書信等類，怎能使新約有一致的文筆？舊約雖有不同的文體，如詩歌、歷史、先知書等，怎能使舊約有一致的文體。新舊約之間又怎能調和，而成為同一本聖經？

每一位主譯者國籍不同，背景不同，所受的華文訓練亦不同，要他們寫一致的文章實在太難了。每一位傳教士在不同的地區，不同的教會都是首屈一指的領導者，把自己的譯作當為寶貝，但在委員會中，要「受審判」一般地，給人批評得體無完膚。怎樣能保持對「文」，不對「人」的君子之爭，實在困難！

2. 甚麼是標準的官話？

深文理和淺文理雖然難，但至少有一個標準；而官話，到底是誰的官話？北京有北京官話，南京有南京官話，在委員中就有一位講山東方言的，在開會時，各說各的「官話」，大家讀一節經文的時候，都讀自己的官話，很是好聽！其中一位委員描寫，每一節經文都是一場戰爭。

3. 委員會的功能

雖然如此，委員會的功能是值得慶賀的；儘管有那麼多的譯經者，因著委員會的努力，慢慢地，一步步把一些困難消除。一本本的試讀本印出來，吸收別人的意見，最後能把全部聖經，新舊約全書都準備好了。

4.《和合本》聖經出版了！

《官話和合本》終於定稿，在 1918 年 12 月 31 日送印刷廠，1919 年 4 月 22 日出版了。先後有十六位西方譯經者參與，有許多位中國同工是無名的英雄。意想不到《和合本》竟有如此的影響力，中國大陸到 2009 年 10 月份，已印刷了 49,300,000 本，這是不能想象的龐大的數量，這是上帝的工作。這是祂自己行了大事！在今天我們在中原大學慶祝《和合本》九十歲生日的時候，我們要感謝上帝的恩典，只有祂才能行這樣的神蹟！

注釋

1 尤思德著，《和合本與中文聖經翻譯》（香港：國際聖經協會，2002），頁 219。

2 同上，頁 223-224。原文在〈海格思的報告〉，載於 *The Chinese Recorder*，Vol. 23 (1892)，頁 26 及以後。

3 同上，頁 224。

附篇：
中文聖經《和合本修訂版》之緣起和過程

周聯華教授
《和合本修訂版》編輯委員會主編
臺灣浸信會神學院榮譽院長

在六十年代的初期，同工們在講道、查經時，不斷有修訂《和合本》的呼聲；實際上我們知道，當《和合本》出版以後就遭遇到五四白話文運動的衝擊，早有前輩發起《和合本》修訂的要求。但因著戰事連連而延誤下來。最近許多位牧長及學者認為時機已到而再度提議，因此好幾個華文聖經公會的負責人就開始各項籌備工作。其經過大致如下。

1983 年聯合聖經公會（United Bible Societies）及諸華文聖經公會負責人在香港、台灣、新加坡、馬來西亞等四地華人集中的區域召開牧者資詢委員會，詢問《和合本》是否有修訂之必要。香港聖經公會於 1983 年 5 月舉行，台灣聖經公會於同年 6 月特在台北、台中、高雄三地舉行座談會，討論同一問題。嗣後，繼續在新加坡、馬來西亞舉行同樣會議。結論為可以修訂，其內容可歸納有下列三點：

(1) 要以敬虔的心來修訂，其目的是要上帝的道更清楚明白；

(2) 修訂版希望改得愈少愈好，除非有必要修訂時才修改之；

(3) 修訂的幅度要使讀者在閱讀時仍有《和合本》的文體及風格。

本此原則，修訂委員會請聯合聖經公會的翻譯顧問駱維仁博士領導。委員會請了五位同工開始修訂新約。這五位同工的大名是：周天和、吳繩武、王之友、吳迺功（已安息）、吳羅瑜。他們五位交卷以後，由周聯華將之一一登錄。修訂是根據聯合聖經公會所出版的 *The Greek New Testament*（第 4 版）來進行的。

為了使中國的教會也能接受，修訂工作請國內同工一起修，主要人員是金陵神學院的教員，有時其他同工也一起參加，包括沈之藩主教、韓文藻先生等教會領袖。也在不同地方如南京、蘇州、昆明、上海、深圳等地。這一段時候非常冗長，有時一天只能做兩章保羅的書信。而同時因人手不足駱維仁和周聯華還負責《現代中文譯本》的修訂工作，同時也出版《新標點和合本》。這些聖經的出版都在同時進行。

這時，組織方面起了極大的變化，原先這類工作都由聯合聖經公會負責，包括督導和經費等等，但從 2000 年開始由香港聖經公會負責。

最終，《和合本修訂版》的新約出版了。一般的批評認為修訂版的出版太慢；所以委員會從善如流，加快了舊約修訂的速度。舊約是根據 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*（第 5 版）修訂的，2001 年開始，先由施尤禮和梁望惠擔任初稿修訂者，前者負責創世記至約伯記，後者負責詩篇至瑪拉基書。每逢完成一卷，即送五位審閱者請他們發表意見，這五位是周永健、李熾昌、戴浩輝、賴建國和曾宗盛。他們和初稿修訂者開始有通訊來往，無論接受與否，都須保留紀錄，留待編輯委員會最後作決定。五年後初稿完成。香港聖經公會請聯合聖經公會洪放為翻譯顧問，該時原翻譯顧問駱維仁已退休；仍由周聯華擔任主編，組織編輯委員會在台灣工作四年方始完成。中國大陸學者仍然包括在裡面，他們是舊約文體的修訂者，特別以中國讀者之眼光來看文體。

修訂工作仍照四地牧者和學者所訂之原則進行，惟此時死海古卷之發現，《七十士譯本》之熱烈研究等等，使翻譯顧問及編輯委員會不

得不多加注意。同時聯合聖經公會聘請專家出版 Hebrew Old Testament Text Project（簡稱 HOTTP），對文本及異文原始作評鑑，分成 A 至 D 評級（rating）。本委員會在 HOTTP 評為 A、B 者採取文本，C、D 者表示對經文的原始性不太有把握，需要考慮其他古卷或古譯本，本修訂版盡量加注解。

有鑒於全世界對度量衡制度尚未統一，所以本修訂版盡量音譯古制，附表說明。某些原文之慣用詞，如「看啊」等，也盡量忠於原文將之譯出，也許未來會對經文詮釋有所幫助。

本修訂版希望對經常用「神版」的同道稍有貢獻。我們承認教會中有用「上帝版」和「神版」的事實，同道們已成為習慣，也許各有其神學或信仰文化背景之堅持；我們尊重此項堅持與執著。但讀「神版」者，我們所信之三一真神固有空一格來表明，但其他神則不空格，閱讀時很容易分辨。但聖經很重要的一部分是在講台上宣讀，此分別則無從分辨，故本修訂版，對我們所信奉的神仍空一格，在我們所信奉之神以外的神，一概翻作「神明」，以資區別。

修訂後，香港聖經公會更請許多位香港、菲律賓、澳洲的學者過目，並就其專長發表意見，深深感謝。

聖經翻譯中的通行官話概念——官話作為中國國家語言的前奏[1]

麥金華
英國劍橋大學東亞研究學系博士候選人

《中國教育語言政治，1895-1919》（*The Politics of Language in Chinese Education, 1895-1919*）的作者白莎（Elisabeth Kaske）認為「傳教士的翻譯工作為現代漢語語彙的形成作出了貢獻。但是，這並不表示傳教士採納了統一的語言政策。」她也相信，昔日傳教士若一早將官話的地位提升，使之成為譯經時獨一無二（the one and only authoritative）的譯入語，那便會是一項具有革命性意義之創舉。[2] 白莎的觀察基本上是準確的。不過，雖然傳教士之間並無統一的語言政策，但我認為不同時代的官話聖經譯者皆秉承了同一理念，就是要使聖經的官話成為通行於社會各階層的官話。這項遠見是具有開創性意義的；而他們的譯經事業也為官話日後成為國語——現代中國的國家語言——鋪平了道路。

本文首先認為出自聖經的萬國世界觀與改教運動以還的譯經傳統催生了「為一國之民，以其本國語（vernacular）翻譯聖經」的理念。在晚清中國，傳教士視官話聖經為實踐這項理念的產物，因為根據歐

洲國家語言發展的經驗，相比其他中國方言，官話更具條件成為言文一致的中國國家語言。當翻譯一部面向全國人民的官話聖經時，自麥都思（Walter H. Medhurst）以還的官話聖經譯者實際上已協助推動官話成為國語。他們致力使聖經官話成為狄考文（Calvin W. Mateer）眼中的通行官話，為官話作為一種國家語言設定了地域及社會範圍。譯經時，他們既以標準官話形式為基礎，也採納了一些流行的地區性官話語彙和用法，無形中幫助建立一種全國接受的官話形式。如同施洗約翰為耶穌開道路，官話聖經譯者是推動官話成為國家語言的先行者。他們翻譯官話聖經，其實是一個將口語官話書面化的過程，也展示了官話如何能夠言文一致。

在十九世紀，選擇以官話譯經，主要因為官話在國人中間非常通行。但是，若然通行程度是選擇官話的原因，為甚麼不選擇其他方言？如果傳教士真的希望聖經讀者能夠充分理解經文內容，他們大可採用其所在地的方言譯經。事實上，十九世紀至少有十種中國方言擁有舊約譯本、新約譯本或聖經書卷的單行本。這些方言包括官話、上海話、客家話、廣東話、海南話、蘇州話、寧波話、福州話、廈門話和汕頭話。[3] 為甚麼傳教士逐漸將他們的注意力，從翻譯方言聖經轉向一部面向全國的官話聖經呢？

首先，縱觀新教聖經漢譯史，傳教士聖經譯者最終目標是出版一部合一的中文聖經，而非不同的中文聖經版本。賴德烈（Kenneth Scott Latourette）從實際的角度出發，認為那是為了避免國人由於不同的聖經版本同時出現，而對基督教的教義有所混淆。[4] 早於 1877 年上海在華傳教士大會，是項觀點便已為美國傳教士保靈（Stephen Livingstone Baldwin）所提出並闡述。保靈相信為確保聖經中的宗教術語和神學辭彙一致，以及為聖號及其他專有名詞提供定譯，一部合一的中文聖經是必須的。這樣會充分顯示傳教士在聖工上的合一，從而大大擴展他們的影響力。[5] 當然，節省印刷成本也是其中一項考量，縱使並非主因。[6]

然而，我們不應該忽視基督教作為「一個翻譯的宗教」[7] 的性質，以及聖經中那個由不同民族和語言組成的世界，皆為「一國一聖經」

這概念提供了背書。作為一個譯經的宗教，基督教認同邏各斯中心的語言觀，即一份文本所蘊含的概念訊息比起其外在形式重要。意義可以從一個容器（文本）中移走，並重置於另一容器（文本），而大致上完好無缺。[8] 這不但使聖經的原稿與譯文同樣神聖，也使聖經翻譯正當合理，讓不同民族或國家可以擁有屬於他們的聖經。此外，聖經提供了一種多民族和多語言的世界觀（Weltanschauung）。首先，舊約聖經為讀者呈現一種以神為中心的民族形成的國家模式。[9] 閱讀舊約時，人們很容易看出作為一個民族，古代猶太人或以色列人乃由摩西領受自上帝的律法和誡命所維繫的。而新約使徒行傳中的五旬節故事則描述了一個多民族多語言的世界：帕提亞人、瑪代人、以攔人等聽到使徒以他們的「鄉談講論上帝的大作為」[10]。這故事既為人們通過本國語言而非聖經原語接受福音提供了一種來自聖經的依據，也支持一種語言代表一個民族或國家的觀念，因為經文中的希臘語名詞 διάλεκτος 和 γλῶσσα，雖然英譯一般為「口語」或「語言」，但也指「一個民族或國家特有的語言或方言」。[11]

此外，改教運動以還的聖經翻譯傳統，也促使清末民初的新教在華傳教士翻譯一部面向全國的聖經時，除了文言文這種當時的標準書寫語言之外，也採用廣泛使用的口語。改教運動旨在打破羅馬教廷在釋經上的專斷，認為信徒個人對聖經的理解，勝於建制（即羅馬教廷）的解讀。而歐洲地方語（European vernaculars）在翻譯聖經中的應用，成了實現上述理想的主要工具，因為歐洲普羅大眾明白的是地方語，而非拉丁語。馬丁路德（Martin Luther）曾歎道:「但願這本書（即聖經）給翻譯成每一種語言，在每一個人的手中，並在所有人的眼前、耳內和心裡。」[12] 此外，馬丁路德和威克理夫（John Wycliffe）各自翻譯德文和英文聖經的經驗，成了傳教士的榜樣，因為這些聖經是當地語言的聖經，面向德國和英國的普羅大眾。當《官話和合本》主要譯者之一富善（Chauncey Goodrich）引用威克理夫的故事時，他提到後者曾經為譯經工作辯護道：「為了英格蘭人（Englishmen）著想，由一個卑微的受造之物將它（筆者按：聖經）翻譯成英文，肯定是神所允許的。」[13] 也

許昔日威克理夫無意將「英格蘭人」等同「英格蘭」。不過，在《英王欽定本》（King James Version）中，使徒行傳二章五節的 ἔθνος 一詞的翻譯是「國家」（nation），而不是「民族」（people）。這樣的翻譯可能影響了英美傳教士，使他們將「國家」視為「民族」的同義詞。職是之故，為一個「民族」譯經，也可以理解成為一個「國家」譯經。以一國之民能夠明白的口語翻譯面向全國的聖經也顯得合情合理了。

因此，儘管新教在華傳教士沒有質疑一部面向全國的文言文聖經的需要，他們也渴望有一部全國通用口語的版本。他們當中有不少人認定官話為聖經漢譯的通用口語，因為與其他中國方言比較，官話更具潛力成為一種如同德文、英文或法文般的國家語言。正如海爾姆（B. Helm）所說：「使官話逐漸取得像高地德語在那個國家（德國）所享有的地位，難道不應該是我們的目標」？[14] 歐洲地方語發展成國家語言的例子，令傳教士支持一種歐洲中心主義及帶有目的論成分的語言觀，就是語言處於轉化的過程，而每一個國家都定必像英、法一樣，擁有一種言文一致的國家語言。例如，一位以古斯道夫（Gustavus）為筆名的傳教士，在其於《教務雜誌》刊載的一篇具挑釁性的文章中，質疑「中國的語言」（the Chinese language）是否存在。他認為在中國，人們難以找到一種語言配稱為「中國的語言」，因為國人之間沒有一種「共同語言」（common language）。而他眼中的「共同語言」，必須像德文、英文和法文一般，「其書面形式和口語形式的相似程度，足以讓說話者『我手寫我口』」（a language whose written and spoken forms will be sufficiently alike to be written when spoken）。他也認為若將來中國有這樣的「共同語言」，那將會是「一種通行整個帝國的共同思想載體和溝通媒介。」[15]

雖然在南方省份不受歡迎，但以在滿清帝國境內的通行程度而言，官話是最能夠與文言文媲美。不僅如此，官話的書面體於當時也頗常見於某些類型的文學作品。[16] 不過，在官話文學較為盛行的北方，作品一般而言都是半文半白，即官話與文言文的混合體。[17] 雖然有人質疑官話作為書寫媒介的廣泛性，[18] 但與其他方言相比，官話擁有更多文學作品，可以讓傳教士將官話的口語形式變成書面體時，用

以學習和模仿。難怪 1863 至 1886 年間任蘇格蘭聖經會（National Bible Society of Scotland）駐華經理的韋廉臣（Alexander Williamson）頗同意「推廣官話」（push the 'Mandarin'），直到它最終取代方言在南方的地位，成為所有中國人都使用的口語及書面語。[19]

自麥都思以還的官話聖經譯者，一直致力於翻譯一部面向全國的官話聖經。他們的譯經事業協助了官話從一種口語發展成中國的國家語言。他們將聖經譯本的官話，發展成為狄考文眼中的通行官話，即一種包含「在各處普遍使用，而同時能以認可漢字書寫的辭彙、片語」的官話，[20] 為官話作為一種國家語言設定了地域和社會範圍。

首先，官話聖經譯者期望聖經官話能夠通行於全國，而不囿於一地的用法。在《南京官話譯本》正式問世之前，麥都思曾向出版者大英聖書公會（British and Foreign Bible Society）表示，該譯本的官話有望達到各省人民皆可明白的水平。[21] 身為《北京官話譯本》譯者之一的艾約瑟（Joseph Edkins）也清楚表明，一眾譯者致力避免譯本的官話北京地方色彩太濃，務求譯本通行於任何一處操官話的地方，縱使與他同工的包爾騰（John Shaw Burdon）卻認為譯本將主要流通於華北。[22] 在翻譯委員會主席狄考文的影響下，以通行官話譯經成了《官話和合本》譯者的明確目標。狄氏謝世後，其繼任者富善也蕭規曹隨。富善曾言，譯者其中一項主要守則是「〔譯經的〕語言必須是普遍的，而不是具地方色彩的」。[23] 因此，1901 年出版的《官話和合本》路加福音試行本前言道：「正如一眾〔譯經〕先賢，〔《官話和合本》譯者〕已盡了最大的努力，將經文翻譯成通行於任何地方的語言」。[24] 1900 年，狄考文在《教務雜誌》發表了一篇闡述官話聖經譯文風格的文章。他在文中將中文「通行」一詞翻譯為「廣泛通行」（widely current）。相較之下，《官話和合本》譯者譯作「每個地方都通行」（everywhere current），[25] 顯示出他們更堅決要使聖經官話為國人普遍接受。

雖然官話聖經譯者主要視文盲為譯本的設定讀者群，他們也展望官話擁有為不同社會階層所使用的潛力。麥都思曾說，如果官話聖經翻譯得理想，將會贏得文人的尊重。[26] 這反映了他相信官話有可能為

文人所接受，特別就當時的情況而言，士人的認可實為任何一種語言成為中國「通行和認可的語言」[27] 所不可或缺的。麥都思之後的官話聖經譯者繼續相信官話能夠通行於不同階層，而這種信念亦成為他們譯經工作的指導原則之一。例如，1912 年，富善在《教務雜誌》解釋說，《官話和合本》一定要如同《英王欽定本》般，「當用於講壇誦讀時，〔經文的語言〕淺白得所有階層的人皆可理解。」[28]

為使聖經的官話通行，官話聖經譯者首先採用他們認為是標準的官話形式，作為他們的譯入語，因為「標準官話」理應比其他地方官話覆蓋範圍更廣。在晚清，南方官話和北方官話是最具實力問鼎「標準官話」寶座的兩種官話形式。支持前者主要是出於其文化威望；至於後者則基於其政治意含。[29]

長久以來，論者皆認為標準官話以北京話為基礎，至少已有六百年以上的歷史。正如馬西尼（Federico Masini）所言：「官話最先也是最主要在北京地區使用，而自從十五世紀以來，北京作為帝國行政中心的地位幾乎沒有間斷。所以，北京本地方言對官話的影響非常大。」[30] 但是，近人柯蔚南（W. South Coblin）指出這種定論值得商榷。他認為在官話的歷史中，標準官話大部分時間均與北京話關係不大。[31] 在利瑪竇（Matteo Ricci）的時代，儘管北京已成為主要的政治中心近兩世紀，南京仍然是全國的文化中心。因此，以南京話為基礎的官話，即南方官話，獲視為全國的標準官話。[32] 白莎指出北京話要遲至十八世紀乾隆年間，才開始成為南方官話的重要競爭對手。[33] 但是，她也發現十八、十九世紀的音韻書籍和官話指南所建構的「標準官話」，其實是一種保存了不少南方方言和古典音韻特徵的混合語言。[34] 由於這些特徵對於學習中國經典者來說非常重要，接近南方方言成了南方官話較北方官話相對優勝之處。這也使南方官話具有更高的文化威望，從而具有成為標準的條件。

遵循在華耶穌會士的傳統，以馬禮遜（Robert Morrison）和衛三畏（Samuel Wells Williams）為代表的第一代在華新教傳教士，繼續認為建立在南京話基礎之上的官話是標準官話。柯蔚南甚至將他們歸類為官

話的南京派。[35] 麥都思是馬禮遜傳教和聖經翻譯事業的後繼者，也仰賴這些先驅者所著的文言與官話語法書學習中文。因此，雖然麥都思僅以「官話」一詞去形容《南京官話譯本》的譯入語，但是，他跟從南京派的觀點，以南方官話譯經，並不讓人感到意外。

《南京官話譯本》出版後不到十年，一群居於北京的在華傳教士開展了另一項官話聖經譯本的翻譯工作。這部譯本後人稱為《北京官話譯本》。由於譯者認為官話的標準經已由南方官話轉為北方官話，他們因而捨南取北。這也是後來《官話和合本》譯者所認同的觀點。柯蔚南指出，到了十九世紀中葉，建立在北京話基礎之上的北方官話經已奠定了其作為官話音韻標準的地位。[36] 曾任蕪湖海關稅務司的德人赫美玲（Karl E. G. Hemeling）認為，太平天國起事期間，由於南京先被太平天國軍隊所攻佔，後又重新落入清軍手上，長期的戰亂令南京損失大量人口，因而使南方官話無力再成為北方官話的競爭對手。[37] 反之，北方官話卻成了朝廷中人喜好的語言，並迅速流行於士人階層，而歐洲駐華使節也爭相學習之。[38] 因此，著名的外交家兼漢學家威妥瑪（Thomas Francis Wade）極力推動使館翻譯人員學習北京話。威妥瑪引用艾約瑟之言，說「那些需要講朝廷語言的人，必須學習北京方言，因為除去其地方色彩，北京方言就是帝國認可的官話」。[39]

但是，以譯者相機行事為結論，未免過於簡化史事。我們要注意，在十九世紀下半葉，即《南京官話譯本》與《北京官話譯本》成書之時，說南方官話的人仍然較北方官話為多。這一點也為狄考文所承認的。[40] 另外，使用者眾也令艾約瑟選擇了南方官話，作為其於1864 年出版的官話語法書之標準官話範式。[41] 因此，聖經譯者選擇北方官話，不僅僅是基於當時中國語言的使用情況而為，因為若以在滿清帝國的通行程度而言，他們大可選擇南方官話作為聖經官話的基礎。聖經譯者選擇北方官話，反映出他們與歐洲駐華使節一樣，當考慮採用哪一種官話作為標準時，政治考量比文化因素更形重要。這也可以看作是傳教士理想中從上而下傳教策略的痕跡。狄考文曾言，北方官話「深受北京話所影響，而北京話是朝廷語言，也是最流行的口

語，為整個帝國的官員所認可。」[42] 不論是《北京官話譯本》的譯者，抑或《官話和合本》的譯者，均希望受益於北京官話所隱含的政治威望，通過採用這種官員之間的通行語作為基礎，使聖經官話成為通行官話。就此而言，官話聖經譯者的動機，可說是與文言文譯經的支持者有異曲同工之妙，因為文言文作為士人書面語言的價值，無疑是贊成以文言文譯經的一個重要原因。

由於「沒有任何地方或區域擁有特權，決定甚麼是官話」，[43] 要確保聖經官話在任何地方都通行，來自不同地區傳教士之間的合作便不可或缺了。舉例而言，在《官話和合本》試行版的單行本前言中，我們可以看到譯者曾呼籲身處不同地區的傳教士，就譯文提出意見。[44] 此外，翻譯委員會的組成也是避免聖經官話太具地方色彩的辦法之一。富善解釋道：

> 為確保消除〔聖經官話〕地方性差異，〔翻譯〕委員會（首先是七位成員，後來減至五人）的成員選自多個相距甚遠的地區。他們既有身處東北的北京，也有來自西南的貴州和四川。此外，每位翻譯委員都有一位本土抄寫員與他同工。而這些抄寫員都是來自翻譯委員的宣教地區。[45]

不過，採用官話的標準形式，並不代表官話聖經譯者將他們的辭彙和用法局限於此，因為譯者不可能排除所有的文言用語或不廣泛通行的字詞。而且，這樣也會限制了譯者的選擇。[46] 除了語法書和中文老師之外，包括官話聖經譯者在內的新教在華傳教士通過與國人日常接觸，獲得並改進他們的官話知識。他們習得的官話自然揉合了來自教科書的標準形式和地方官話。因此，翻譯聖經時，官話聖經譯者也將地方官話的辭彙和用法與標準官話共冶一爐。由於官話聖經於全國發行，譯者採用的一些地方性的官話辭彙和用法因而得到推廣。這無形中協助消除不同地方官話形式之間的差異。

以下取自約翰福音的隨機例子，初步展示了《南京官話譯本》、《北京官話譯本》與《官話和合本》這三部聖經譯本的官話面貌。有些時

候，這些譯本包括了一些極具地方色彩的辭彙和用法，例如，「喲」和「呵」這些典型的南方官話助語詞只見於《南京官話譯本》。[47] 但是，本文所舉的例子也顯示了官話聖經譯者於選詞用字時，既注意到字詞在不同社會階層中的接受程度，亦選擇了一些他們認為有望通行的地方官話辭彙和用法，務使聖經官話是一種全國通行的官話形式。

一、辭彙

1.《北京官話譯本》譯者將約翰福音八章 5 節的 λιθάξειν（用石頭打）一詞翻譯成「用石頭砍死」；而《南京官話譯本》與《官話和合本》的譯法皆為「用石頭打死」。以「砍」搭配「用石頭」是一種非正式的用法。根據《康熙字典》，「砍」和「斫」意義相同。「斫」一字於《說文解字》的時代一般解作「擊打」，但後來多專指「用刀攻擊」。[48] 以「砍」字搭配「用石頭」，可能是北方口語中的一種用法，因為在《北京官話譯本》的約翰福音譯文中，讀者皆只見「用石頭砍」，而「用石頭打」則只見於其他兩個譯本。[49] 這樣的差異反映了《北京官話譯本》譯者的判斷，認為「用石頭砍死」這種地方官話用法在當時已算是一種常見用法，北方以外的國人皆可明白；而《南京官話譯本》與《官話和合本》譯者，則以常見的動詞「打」搭配短語「用石頭」去表達「用石頭攻擊」的意思，務求譯本中的官話辭彙接近當時公認的通行用法。

2. 四章 42 節中 οἴδαμεν（〔我們〕知道）一詞，《南京官話譯本》的譯者以「曉得」翻譯之，而《北京官話譯本》與《官話和合本》的譯者則譯作「知道」。以「曉得」作「知道」的同義詞，可能出自方言用法，後來卻見於文言。這可從揚雄《方言》一書中得到引證，而司馬遷的《史記》也有以「曉得」作「知道」的例子。[50] 由於麥都思認為若《南京官話譯本》翻譯得理想，就可以贏得士人的尊重，採用「曉得」一詞可能是考慮到士人的喜好而為。另一方面，在操官話的人當中，「知

道」較「曉得」更為流行。因此，為了使官話聖經的用語能夠通行全國，《北京官話譯本》與《官話和合本》的譯者選擇了「知道」。

3. 八章 5 節中 ἐνετείλατο（〔摩西〕吩咐）一詞的翻譯情況，與上一個例子類同。見於《北京官話譯本》的「曉諭」，是正式的書面用詞，而《官話和合本》譯者則使用「吩咐」。使用「曉諭」可能是「文言詞，官話用」，因為「曉諭」一詞也見於楊格非（Griffith John）譯的官話新約當中相同的經文，而這部以華中人民為預設讀者群的官話譯本，則翻譯自楊氏的淺文理譯本。另外，由於八章 5 節是文士和法利賽人所提出的一個試探耶穌的問題，《北京官話譯本》的譯者可能希望譯文能反映出他們的假道學，因而選用了一個正式的書面用詞。但是，選擇「吩咐」一詞卻將用詞的語域（register）由正式降至口語溝通層面，令用詞更加貼近普羅大眾的口味。

二、語法成分

1. 就疑問詞而言，《南京官話譯本》的譯者採用了「嗎」，而《北京官話譯本》與《官話和合本》的譯者則選擇了「麼」。柯蔚南認為「嗎」可能是地道的北方或北京本地用語，而「麼」則繼承自早期官話，見於早期的白話文本。[51]《南京官話譯本》的譯者使用「嗎」一詞，也許因為「嗎」這北方用法，經已融入標準用法之中。這可從《紅樓夢》中的例句得到引證。[52] 而《北京官話譯本》與《官話和合本》的譯者採用「麼」，或許出於他們希望使聖經的官話接近書面語形式，因為「麼」作為疑問詞早見於清代以前的白話文本。[53]

2. 不論是《南京官話譯本》、《北京官話譯本》，抑或《官話和合本》，譯者均使用「我們」，而不是「咱們」，作為第一人稱的複數代詞。這主要是為免譯文帶有濃厚的地方色彩。「咱們」是典型的北方用法，

在宋、明兩代的文本中皆可找到例證。而且，十九世紀所有北京話的語法書皆有提及「咱們」一詞。[54] 馬禮遜在他的《通用漢言之法》（*Grammar of the Chinese Language*）一書中指出，韃靼人（筆者按：即滿人）有時候會用「咱們」來表示「我們」。[55] 不過，馬禮遜在《華英字典》（*Dictionary of the Chinese Language*）的英漢部分並沒有收入「咱們」作為「we」的翻譯。[56]

3. 另外，雖然根據艾約瑟的官話語法書，「沒有」、「未曾」和「不曾」都是十九世紀官話的標準否定詞，[57] 三部官話聖經譯本的譯者全都使用「沒有」。柯蔚南指出「沒有」是典型的北方用法，而「未曾」和「不曾」兩者時至今日則被視為屬於華中地區方言的。[58]《北京官話譯本》與《官話和合本》的譯者選擇了「沒有」並不令人感到意外，因為北方官話是他們採用的標準官話形式。然而，《南京官話譯本》的譯者使用「沒有」，卻證明了譯者努力將南方官話與北方官話的用法共冶一爐。

周作人在他著名演說《聖書與中國文學》中，如此評論官話聖經：

> 歐洲《聖書》的譯本助成各國國語的統一與發展，這動因原是宗教的，也是無意的；《聖書》在中國，時地及位置都與歐洲不同，當然不能有完全一致的結果，但在中國語及文學的改造上也必然可以得到許多幫助與便利，這是我所深信的不疑的。[59]

如果官話聖經譯者，像《官話和合本》譯者般，曾期望官話聖經中不通行的用法，「將會逐漸成為後世基督徒語彙的一部分，並由他們推廣至普羅大眾當中」，[60] 他們也應該曾期望聖經官話會同時影響中文的發展。官話聖經譯者努力使聖經的官話成為通行官話，有助設定官話作為一種國家語言的地理及社會範圍。他們譯經時以官話的標準形式為基礎，並將地方官話的辭彙和用法融入譯文，無形中幫助建立一種全國接受的官話形式。最後，由於聖經官話主要是書面化的官話口

語，官話聖經譯者實際上為同時代的中國人提供了一個範例文本，展示了官話如何能夠言文一致。

注釋

1 本文原稿以英文書成，中文譯本出自筆者之手，並包括少量內容上的修訂。

2 Elisabeth Kaske, *The Politics of Language in Chinese Education, 1895-1919* (Leiden; Boston: Brill, 2008), pp. 55, 65.

3 "Appendix B: Table of Dialects and Vernacular Versions of Scripture," *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890).（下文簡稱 *Records 1890*）

4 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929), pp. 260-261.

5 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 10-24, 1877* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878), pp. 210.（下文簡稱 *Records 1877*）

6 B. Helm, "The Mandarin Dialect for Christian Literature," in "Correspondence," *The Chinese Recorder* Vol. 8 (March-April 1877), p. 165.

7 Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 194.

8 George Aichele, *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2001), pp. 29, 68.

9 Hastings, *The Construction of Nationhood*, p. 195.

10 譯文取自《和合本修訂版》。《新約全書——和合本修訂版》（香港：香港聖經公會，2006），頁 184。

11 Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* [BDAG], edited and revised by Frederick William Danker (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000) , pp. 201, 232.

12 *Records 1877*, p. 215.

13 Ibid.

14 Helm, "The Mandarin Dialect for Christian Literature," p. 164.

15 Gustavus, "The Future Language of China," *The Chinese Recorder* Vol. 8 (1877), p. 473.

16 *Records 1890*, p. 55.

17 *Records 1877*, p. 218.

18 Gustavus, "The Future Language of China," p. 471.

19 Alexander Williamson, "An [sic] Uniform Version of the Sacred Scripture in Wen Li," *The Chinese Recorder* Vol. 9 (1878), p. 231.

20 Calvin W. Mateer, *A Course of Mandarin Lessons: Based on Idiom* (Shanghai: American Presbyterian Press, 1909), p. xiv.

21 Letter from W. H. Medhurst to George Browne, 27th October 1853, Foreign Correspondence Inwards, BFBS Archives BSA/D1/2/113 (BSA/FC/1853/M)。本文引用的大英聖書公會檔案資料，荷蒙英國劍橋大學圖書館大英聖書公會圖書館批准使用。

22 Letter from J. S. Burdon to Henry Venn, 20th October, 1866, enclosed in the letter from J. Mee to S. B. Bergne, 19th October, 1866, Editorial Correspondence Inwards, Vol. 4, BFBS Archives BSA/E3/1/4/4; Postscript of the letter from Joseph Edkins to S. B. Bergne, 10th June, 1864, Editorial Correspondence Inwards, Vol. 3, BFBS Archives BSA/E3/1/4/3.

23 Chauncey Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," *The Chinese Recorder* Vol. 43 (1912), p. 589.

24 "Introduction"，《路加福音》(*Union Version of the New Testament, The Gospel of S. Luke*, Kuan Hua Translation, Tentative Edition〔Shanghai: The British and Foreign Bible Society, the American Bible Society, and the National Bible Society of Scotland, 1901〕)。

25 Calvin W. Mateer, "The Style of the Mandarin Bible," *The Chinese Recorder* Vol. 31 (1900), p. 332；狄考文其後也於他的官話語法書中，將「通行」改譯為「每個地方都通行」。參 Mateer, *A Course of Mandarin Lessons*, p. xiv。

26 Letter from W. H. Medhurst to A. Tidman, 11th October, 1854, Box 1, Folder 4, Central China Incoming Correspondence, CWM/LMS Archives, the SOAS Library, the University of London.

27 這是慕維廉（William Muirhead）給文言的形容詞。參 *Records 1890*, p. 38。

28 Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," p. 589.

29 W. South Coblin, "A Brief History of Mandarin," *Journal of the American Oriental Society* Vol. 120, No.4 (Oct-Dec 2000), p. 540; Kaske, *The Politics of Language in Chinese Education*, pp. 27-76.

30 Federico Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language: The Period from 1840 to 1898*, Journal of Chinese Linguistics Monograph Series no. 6 (Berkeley: Project on Linguistic Analysis, University of California, 1993), p. 2.

31 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 537.

32 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 540.

33 Kaske, *The Politics of Language in Chinese Education*, p. 41.

34 Ibid, pp. 51-52.

35 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 541. Also cf. "Robert Morrison and the Phonology of Mid-Qīng Mandarin," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (3rd Series)* Vol. 13, no. 3 (2003), pp. 339-355.

36 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 541.

37 K. Hemeling, *Die Nanking Kuanhua: Inaugural-Dissertation der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Erlangung der Doktorwürde* (Göttingen: Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei [W. Fr. Kaestner], 1907), p. 2.

38 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 541; Georg von der Gabelentz, *Chinesische Grammatik* (Leipzig: T. O. Weigel, 1881), p. 14.

39 Joseph Edkins, *A Grammar of the Chinese Colloquial Language Commonly Called the*

Mandarin Dialect (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1864), p. 10; Thomas Francis Wade, *Yü-yen Tzŭ-erh Chi* (London: Trübner & Co., 1867), p. vi.

40 C. W. Mateer, *A Short Course of Primary Lessons in Mandarin* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907), p. xiii.

41 Edkins, *A Grammar of the Chinese Colloquial Language Commonly Called the Mandarin Dialect*, p. 10.

42 Mateer, *A Short Course of Primary Lessons in Mandarin*, p. xiii.

43 Mateer, "The Style of the Mandarin Bible," p. 333.

44 "Introduction"，《馬太福音》（*Union Version of the New Testament, The Gospel of S. Matthew*, Kuan Hua Translation, Tentative Edition〔Shanghai: The British and Foreign Bible Society, the American Bible Society, and the National Bible Society of Scotland, 1901〕）。

45 Goodrich, "A Translation of the Bible for Three Hundred Millions," p. 589.

46 Mateer, "The Style of the Mandarin Bible," pp. 332-333.

47 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 1999), p. 144.

48 「砍」，〈午集下〉；「斫」，〈卯集下〉，《校正康熙字典》卷 2（台北：藝文印書館，1965 年），頁 1877。

49 如約八 7、59。

50 「曉得」，〈辰集上〉，《校正康熙字典》卷 1，頁 1135。

51 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 549.

52 Tatsuo Ōta, Chūgokugo Rekishi Bunpō (Tokyo: Kōnan Shoin, 1958), *A Historical Grammar of Modern Chinese*（《中國語歷史文法》）, translated by Jiang Shaoyu and Xu Changhua (Beijing: Peking University Press, 1987), p. 334, quoted from Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 549.

53 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 549.

54 Ibid., p. 547.

55 Robert Morrison, *A Grammar of the Chinese Language* (Serampore: The Mission-Press, 1815), p. 87.

56 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 547; Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts* (Macao: The Honorable East India Company's Press, 1815-1823), Part III, p. 463.

57 Edkins, *A Grammar of the Chinese Colloquial Language Commonly Called the Mandarin Dialect*, p. 196.

58 Coblin, "A Brief History of Mandarin," p. 547.

59 周作人，〈聖書與中國文學〉，《小說月報》第 12 卷 1 號（1921 年 1 月），頁 6。

60 "Introduction"，《馬太福音》。

聖經《和合本》和上海土白本的比較研究

游汝杰教授
復旦大學中國語言文學系教授

解題

本文所謂聖經《和合本》是指1919年出版的國語《聖經》全譯本。其實國語《新約全書和合本》早在1907年就出版了。譯者是狄考文（Calvin Wilson Mateer）、富善（Chauncey Goodrich）、文書田（George Sydney Owen）、鮑康寧（Frederick W. Baller）、鹿依士（Spencer Lewis）。他們是根據各種文言譯本翻譯的。據文獻記載，聖經中文譯本的譯者都是西洋傳教士，但實際上大多有佚名的中國學者參加助譯，其事蹟也難以查考，本文也只好略而不論。

一、《和合本》誕生前的聖經中文譯本

在聖經《和合本》1919年初版發行之前，聖經的漢語譯本從語種的角度可以分為四大類：一是文言譯本，或稱為「深文理譯本」；二是

淺文言譯本，或稱為「淺文理譯本」；三是官話譯本，或稱為「白話文譯本」，又因地點方言不同而有南京話譯本、漢口官話譯本等之分；四是土白譯本，或稱為「方言譯本」，種類繁多。

近代第一本聖經漢語譯本於 1822 年出版，譯者是英國傳教士馬殊曼（Joshua Marshman）和拉撒（Johannes Lassar）。英國傳教士馬禮遜（Robert Morrison）的譯本於次年出版。這兩種譯本皆用文言，即「深文理譯本」。後來在馬禮遜譯本的基礎上，修訂重譯，定名為《新遺詔書》，於 1837 年在印尼出版。譯者有四位傳教士，即麥都思（Walter Henry Medhurst）、郭實臘（Charles Gutzlaff）、裨治文（Elijah Coleman Bridgman）和馬儒翰（John R. Morrison）。有眉批，用句逗標點。

1842 年鴉片戰爭後，在香港的英美傳教機構再組成十二人委員會重譯聖經，得到中國學者王韜的協助，於 1854 年譯成出版，稱為《委辦譯本》（*Delegates' Version*）。以上譯本都是「深文理譯本」。

美國傳教士高德（Josiah Goddard）將馬殊曼譯本加以訂正，改用淺顯文言，於 1853 年出版。此外楊格非牧師（Griffith John）也曾翻譯、出版「淺文理譯本」。

「深文理譯本」和「淺文理譯本」可統稱為文言譯本。其實早在鴉片戰爭之後，就有西洋基督教傳教士用各地的口語翻譯出版方言聖經。這些方言聖經在種類和數量上大大超過白話文（官話土白）譯本，歷史也較後者略早。

第一本白話文（官話土白）譯本是 1857 年在上海出版的。此後於 1872 年至 1916 年相繼有多種官話聖經出版發行。方言譯本的歷史比官話土白譯本的歷史稍早。第一本方言聖經（單篇）是上海土白《約翰福音書》，出版於 1847 年。

方言土白的聖經全譯本有十種：上海、蘇州、寧波、台州、福州、廈門、興化、廣東、汕頭、客話，下述兩種方言只譯出《新約》：建寧、溫州。

土白譯本從文字種類的角度可以分為三大類，一是方塊漢字本；二是羅馬字本；三是其他拼音符號本。最早出版的土白方塊漢字本是

1847年在上海出版的上海土白《約翰福音書》；最早出版的土白羅馬字本是1852年在寧波出版的寧波土白《路加福音書》和同年在廣州出版的廣州土白《約翰福音》；用其他拼音符號翻譯出版的土白譯本寥寥無幾，有五種福州土白譯本是用國語注音符號（1913年讀書統一會制定時稱為「注音字母」）拼寫的，另有一種早期的上海土白譯本是用傳教士設計的拼音符號。也曾用這種符號撰寫非方言學著作，如《造洋飯法》。

就標點符號而言，方塊漢字本可分為標點和句逗兩種。有的句逗本只有逗號，而無句號。羅馬字本分詞連寫，採用英文標點符號，有的還用發圈法表示字調。只有書名和版權頁有英文和方塊漢字。

土白譯本從方言種類的角度可以分為吳語、閩語、粵語、客話和贛語五大類。

有土白聖經譯本的地點方言，屬吳語的有七種，屬閩語的有八種，屬粵語的有兩種，屬客話和贛語的各一種，共十九種。客話內部有香港客話、五經富客話、嘉應客話等差異，不過差異不算大，這裡合為一種處理。就譯本的數量而言，廣州最多，有136種，其次為福州、上海、汕頭、寧波、客家話、廈門、台州、興化、海南、蘇州、建寧、溫州、連州、杭州、潮州、建陽，以金華和邵武為最少，都只有一種。以上共計609種。

漢字本略多於羅馬字本，佔59%。各大方言譯本的數量，則以閩語為最多，佔38.6%，其次為吳語、粵語、客話，最少的是贛語。湘語和徽語的譯本則還沒有發現。其中羅馬字本也以閩語最多，有116種，吳語其次，有82種。

此外基督教傳教士為了傳教的需要，從十九世紀中期就開始醉心於用他們所制訂的中文拼音方案把聖經翻譯成各地漢語方言，並且正式出版銷售。1890至1920年三十年間售出的羅馬字拼音聖經和《舊約全書》有18,055冊，《新約全書》有57,693冊。但是這個聖經拼音翻譯活動實際上在二十世紀二十年代就可以說失敗了，這從聖經的羅馬字拼音譯本的銷售量銳減可知。在各地方言拼音聖經（包括《聖經》

和《舊約全書》、《新約全書》、《聖經》單卷本）於 1890 至 1915 年間年平均銷售量和 1916 至 1920 年間年平均銷售量的比較中（見表 1），從數字可知，除廈門話外，其餘七種方言的拼音譯本銷售量在 1916 至 1920 年間均已銳減，而呈強弩之末之勢。隨著拼音譯本的衰頹，取而代之的是用方塊漢字翻譯的方言口語譯本。這種方言口語的聖經譯本一直到二十世紀七十年代還在出版，如香港聖書公會代印的聖經白話本。

表 1：聖經方言譯本銷售量比較

地區 年份	廈門	廣州	福州	海南	寧波	汕頭	台州	溫州
1890-1915	2,276	988	1,031	297	994	783	59	147
1916-1920	5,836	105	286	88	281	335	17	39

二、《和合本》誕生的社會文化背景

《和合本》誕生和流行的原因主要有三方面。

第一，文言譯本在 19 世紀末、20 世紀初愈來愈難以推行，這是與中國語言、文字、語體演變的大背景密切相關的。在 1919 年的五四運動之前，漢語的書面語是文言文。文言文是一種古典語言，是一種純粹的書面語，是超方言的，類似歐洲的拉丁文，並不用於口語。文言文和口頭語言之間有十分大的距離，一般人要經過若干年的學習，才能用文言文寫作。在舊時代只有少數人會讀、會寫。文言文不僅落後於時代，不便記錄新事物和新思想，也不利普及教育和提高大眾的文化水準，弊端甚為明顯。改革文言文，而使「言文統一」，可以說勢在必行。十九世紀末變法維新派人士也曾大力提倡「言文合一」，並且出版白話報，其中最早的一種是《無錫白話報》，創刊於 1898 年。這一時期還出版了大量白話小說。

文言譯本顯然不合時代的需要，故長老會於 1907 年的全國大會上議決停止使用文言翻譯聖經。文言譯本從此壽終正寢。

第二，現代漢語標準語即國語的地位日益鞏固。

雖然在鴉片戰爭之後，早就有西洋傳教士用各地的口語翻譯出版方言聖經，或用方言口語寫作、出版其他著作，但是這些作品基本上只用於基督教教徒，流傳面很窄，並沒有得到知識界的重視和社會的認可，當時的宗教界（基督教）和知識界還是相當隔閡。它們對後來的白話文運動似乎沒有直接的推動作用。

「五四」白話文運動肇始於1917年。這個運動並不是政府行為，而是幾位知識精英發起的，其中最重要的幾位是胡適、陳獨秀、魯迅、錢玄同、劉半農。在白話文運動之初，反對者不乏其人，如林琴南將白話文斥為「引車賣漿之徒所操之語」，爭論十分激烈。二十世紀二十年代初，教育部規定在小學一二年級教白話，白話從此有了法定地位。因為白話文符合時代和社會發展的要求，很快就以勢不可擋之勢，在三十年代全面取代文言文，成為現代漢語標準語。

白話文運動及後來的國語推廣工作反過來卻對聖經翻譯發生了決定性的影響。由於白話文運動和國語推廣工作的不斷開展和成功，三十年代以後《官話和合本》（1919年初版）和國語譯本就逐漸取代了方言譯本。就筆者所知，目前只有香港的五旬節教會仍使用《廣東話聖經》。臺灣和海外其他地方的情況不明。

第三，傳教工作的需要。

當時各地流行的中文譯本聖經版本紛繁歧出，不便傳教和教義的統一，所以中國教會領袖和外國傳教士聯合修訂譯本，於1919年出版全譯本，稱為《國語和合譯本》。《和合譯本》以1885年出版的*Revised Version*（即R.V.）作為依據。當時制訂的翻譯原則有以下五項：

(1) 譯文須為白話，為凡識字的人所能了解。

(2) 譯文須為普通的語言，不用本地土話及方言。

(3) 文體必須易解，但也必須清麗可誦。

(4) 譯文須與原文切合。

(5) 難解之處，應竭盡所能，直接譯出，不可僅譯大意。

從上述⑴、⑵兩項原則來看，他們是堅決否定文言譯本和方言譯本的。

三、《和合本》誕生後的聖經中文土白譯本

聖經《和合本》於 1919 年誕生後各大方言的土白譯本的出版數量就呈銳減態勢。（見表 2 至 7 及相關圖表。）

表 2：《和合本》出版前後閩語聖經出版種類數比較表

地區 / 年份	廈門	福州	汕頭	潮州	興化	建陽	邵武	海南	建寧	**總計**
1919 年前	32	83	56	2	19	2	1	14	9	**218**
1919 年後	11	14	2	0	0	0	0	0	1	**28**

表 2 圖 ：《和合本》出版前後閩語聖經出版種類數比較圖

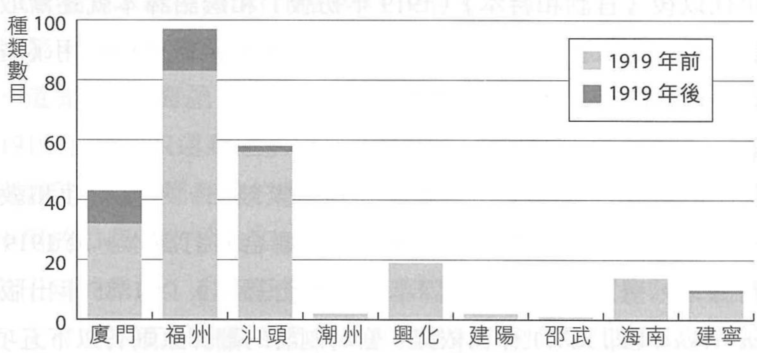


表 3：《和合本》出版前後吳方言分地聖經出版種類數比較表

地區 / 年份	上海	蘇州	寧波	杭州	金華	台州	溫州	**總計**	**%**
1919 年前	56	12	49	4	1	24	5	**151**	**93%**
1919 年後	5	3	4	0	0	0	0	**12**	**7%**

表 4：《和合本》出版前後粵方言聖經分地出版種類數比較表

地區 年份	廣州	連州	**總計**	**%**
1919 年前	118	4	**122**	**87%**
1919 年後	18	0	**18**	**13%**

表 5：《和合本》出版前後客方言聖經出版種類數比較表

地區 年份	客家	%
1919 年前	48	**92%**
1919 年後	4	**8%**

表 3、4、5 圖：《和合本》出版前後分地方言聖經出版種類數比較圖

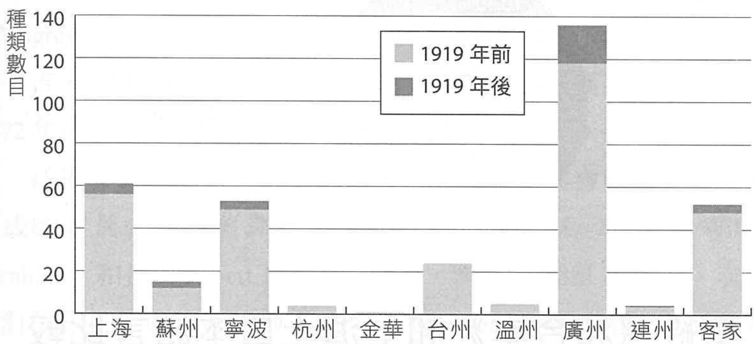


表 6：《和合本》出版前後方言聖經出版種類數值比較表

地區 年份	吳語	閩語	粵語	客家	**總計**	%
1919 年前	151	218	122	48	**539**	**89.70%**
1919 年後	12	28	18	4	**62**	**10.30%**
總計	**163**	**246**	**140**	**52**	**601**	**100.00%**

表 6 圖：《和合本》出版前後方言聖經出版種類數值比較圖

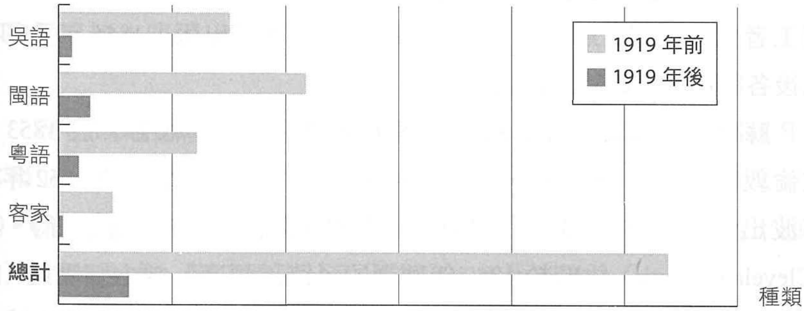
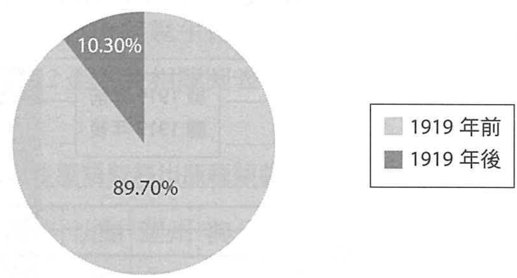


表 7：《和合本》出版前後方言聖經出版種類 % 比較表

地區 / 年份	吳語	閩語	粵語	客家	平均 %
1919 年前	2.10%	88.60%	87.20%	92.30%	**89.70%**
1919 年後	7.90%	11.40%	12.80%	7.70%	**10.30%**

表 7 圖：《和合本》出版前後方言聖經出版種類 % 比較圖



四、聖經《和合本》和上海土白本語言比較

上海土白譯本有羅馬字和漢字兩類譯本。

最早的漢字譯本是《約翰書》，譯者是倫敦會的麥都思於 1847 年江蘇省松江府上海縣墨海書館藏版，共九十頁，而倫敦的 Bible House Library 所藏抄本缺第 71 至 74 頁。這是最早的聖經方言（漢字）譯本。此書的主要譯者即是麥都思，全書譯文也是他最後改定的。

小米憐（W. C. Milne）翻譯的《馬太福音》和麥克開拉啟（T. McClatchie）翻譯的《路加福音》於 1848 年出版。文書田主教與兩位同工者也曾翻譯《馬太福音》，於 1850 年在寧波出版，1856 年重印。此後各種新約單篇陸續出版。

蘇謀斯（James Summers）用羅馬字翻譯的《約翰書》於 1853 年在倫敦出版。在聖經的方言羅馬字譯本的歷史上，僅次於 1852 年在寧波出版的《路加福音》和同年出版的廣州土白《約翰福音》。吉（Cleveland Keith）牧師於 1859 年翻譯的《路加福音》曾由郟愛比（A. B. Cabaniss）用高第丕（Tarleton Perry Crawford）設計的語音符號轉

寫，於 1872 年出版。完整的《新約全書》是在 1870 年由許多譯者合作譯成、出版的。主要譯者有：文惠廉（William Jones Boone，中文又名布恩），還有帥利（Edward W. Syle）、F. Spaulding、T. McClatchie、吉（Cleveland Keith）、孫（Robert Nelson）和 Henry Blodget。其中文惠廉（1811-1864 年）是美國聖公會在滬首任主教級傳教士，1837 年在巴達維亞（Batavia）傳教，1842 年到廈門傳教，1845 年到上海傳教。他和裨治文是最早到中國傳教的美國傳教士。裨治文是公理教會（Congregational Church）的代表，於 1847 年由廣州抵達上海。

吉（Cleveland Keith）牧師又曾用羅馬字將《新約全書》譯出，於 1872 年出版。他曾於 1855 年出版《上海土白入門》。

1876 年為出版《新約》的新版本，美國聖經會成立一個由傳教士組成的委員會修訂舊譯本，委員有范約翰（John Marshall Willoughby Farnham）和孫（Robert Nelson）等人，新版於 1881 年印行。次年又有改訂版印行。同時慕維廉（William Muirhead）譯成出版包括文理本注釋的《新約》。

第一本《和合本新約》的上海土白譯本是 1897 年出版的。譯者是美國和英國的傳教士。

第一本單篇《舊約》是 1854 年出版的《創世記》，譯者是文惠廉和吉（Cleveland Keith）。

第一本完整的《舊約》於 1908 年出版。

第一本新舊約合訂本於 1913 年出版。

教徒一般都使用漢字本，使用羅馬字本的教徒愈來愈少，至 1877 年幾乎已停止使用。

現在以約翰福音為例，來比較《和合本》、上海土白本 1847 年版本和 1923 年版本的語言文字分別。以第一章開頭的十小節為例（見表 8）。第一行是 NIV 英文譯本，第二行是《和合本》，第三行是上海土白 1847 年版本，第四行是上海土白 1923 年版本。

表 8：約翰福音第一章 1 至 10 節的 NIV 英文譯本、《和合本》、上海土白 1847 年版本和 1923 年版本之經文對照

一1 In the beginning was the Word, and the Word was with God.
太初有道，道與神同在，道就是神。
起頭道已經有拉個、第個道忒上帝兩一淘個、道就是上帝拉。
起初有道、第個道忒上帝一淘拉、道就是上帝。

一2 He was with God in the beginning.
這道太初與神同在。
第個道勒拉起頭忒上帝一淘個。
第個道起初是搭上帝一淘拉。

一3 Through him all things were made; without him nothing was made that has been made.
萬物是藉著他造的。凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。
樣樣物事、但憑道造個、唔沒道末、一樣物事勿有拉。
萬物是靠道咾造個、凡系受造的，無一樣勿靠伊咾造個。

一4 In him was life, and that life was the light of men.
生命在他裏頭。這生命就是人的光。
勒拉道是活個、而且活拉個、是人個亮光拉。
在於伊、有生命、第個道就是人個光。

一5 The light shines in the darkness, but the darkness has not understood it.
光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光。
亮光照亮暗洞裏、但是暗洞裏個、勿識個拉。
光照拉暗裏、暗倒勿受。

一6 There came a man who was sent by God; His name was John.
有一個人，是從神那裏差來的，名叫約翰。
上帝打發個人、名頭叫約翰、
有一個人是上帝差來個，名頭叫約翰。

一7 He came as a witness to testify concerning that light, so that through him all men might believe.
這人來，為要作見證，就是為光作見證，叫眾人因他可以信。
伊來做亮光個幹證、叫眾人信亮光、
第個人來做幹證、就是為之光咾來做幹證、以致眾人從伊咾相信。

一8 He himself was not the light; He came only as a witness to the light.
他不是那光，乃是要為光作見證。
約翰勿是亮光、是亮光個幹證拉。
約翰勿是第個光、不過為之光咾做幹證。

一9 This was the true light that gives light to every man who comes into the world.
那光是真光，照亮一切生在世上的人。
真亮光末、照亮世界上各樣個人拉。
伊個真個光、到世界上照亮攏總人。

一10 He was in the world, and though the world was made through him, the world did not recognize him.
他在世界，世界也是藉著他造的，世界卻不認識他。
第個亮光也造世界個、但是世界上勿認得伊拉。
伊垃拉世界上、世界上是從伊咾造個，世界倒勿認得伊。

從以上譯文對照來看（表 8），《和合本》勝於上海土白本，有以下幾方面：

第一，意義更準確。例如 “In him was life”，《和合本》譯為「生命在他裏頭」，土白本譯為「勒拉道是活個」。土白本的翻譯可以說是錯誤的。

第二，文字更簡潔。例如第一句：“In the beginning was the Word, and the Word was with the God.”，《和合本》譯為「太初有道，道與神同在」。土白本譯為「起頭道已經有拉個、第個道忒上帝兩一淘個、道就是上帝拉。」土白本顯得很嚕囌。

第三，標點更準確。第六句：“There came a man who was sent by God; His name was John.”，《和合本》譯為「有一個人，是從神那裏差來的，名叫約翰。」土白本譯為「上帝打發個人、名頭叫約翰、」土白本用的是傳統句逗標點法，與《和合本》新式標點法不同，但是此句的末尾應用句號是沒有疑問的。

第四，用詞更恰當。例如 “witness”，《和合本》譯為「見證」，土白本譯為「幹證」；“darkness”，《和合本》譯為「黑暗」，土白本譯為「暗洞」。

從白話文運動的歷史來看，《和合本》聖經可以說是白話文運動的先鋒，是白話文取代文言文在文學上的楷模。但是它畢竟是九十年以前的出版物，近百年來漢語在辭彙、句法和語體上發生了不少變化，從當代的眼光來看，《和合本》的譯文還是有可以改善的餘地。例如「太初」可以改譯為「世界」，「太初」當代漢語已罕用。「照亮一切生在世上的人」可以改譯為「照亮世界上的每一個人」。「一切」用於修飾事物，修飾人用「所有」或「每一個」較妥。

香港天道書摟 1993 年出版《聖經新譯本》，對《和合本》的譯文有所修訂，如將「神」改譯為「上帝」。雖然其語體已較接近現代漢語，但仍有早期白話文的痕跡。

蔽見以為有必要由當代漢語的語體重新翻譯聖經。

筆者試將《和合本》的約翰福音之頭十句用當代的語體改譯如下（見表 9），所列每節經文第一行是《和合本》，第二行是英譯本（NIV），第三行是筆者試譯。

表 9：約翰福音第一章 1 至 10 節的《和合本》和當代漢語（斜體字）試譯比較

一1 太初有道，道與神同在，道就是神。
In the beginning was the Word, and the Word was with God.
世界最初就有道，道和上帝同在，道就是上帝。

一2 這道太初與神同在。
He was with God in the beginning.
這道當初就和上帝同在。

一3 萬物是藉著他造的。凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。
Through him all things were made; without him nothing was made that has been made.
萬物都是通過他造就的；凡是已經造出來的，沒有一樣不是通過他造的。

一4 生命在他裏頭，這生命就是人的光。
In him was life, and that life was the light of men.
生命在他裏頭，這生命就是人的光。

一5 光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光。
The light shines in the darkness, but the darkness has not understood it.
光照在黑暗裏，黑暗卻不理會光。

一6 有一個人，是從神那裏差來的，名叫約翰。
There came a man who was sent by God; His name was John.
有一個人，是上帝差來的，名叫約翰。

一7 這人來，為要作見證，就是為光作見證，叫眾人因他可以信。
He came as a witness to testify concerning that light, so that through him all men might believe.
他來是為做證人，就是為光做見證，使大家通過他的見證都可以相信。

一8 他不是那光，乃是要為光作見證。
He himself was not the light; He came only as a witness to the light.
他不是光本身，而只是光的證人。

一9 那光是真光，照亮一切生在世上的人。
This was the true light that gives light to every man who comes into the world.
這光是真光，照亮世界上的每一個人。

一10 他在世界，世界也是藉著他造的，世界卻不認識他。
He was in the world, and though the world was made through him, the world did not recognize him.
他在世界，雖然世界是通過他造就的，但是世界卻不認識他。

參考文獻

《約翰書》，江蘇省松江府上海縣墨海書館藏版，1847年。共90頁。
《新約全書》，上海美國聖經會印發，1923年，18cm。共614頁。
志賀正年，《中文聖書的基礎研究》，株式會社天理寺報社印刷，1973年3月。
游汝杰，《西洋傳教士漢語方言學著作書目考述》（黑龍江：黑龍江教育出版社，2002年12月）。
Holy Bible, New International Version, International Bible Society (H.K.) Ltd., 1996.

附：出版年代最早的漢語方言聖經單篇第一章原文

約翰傳福音書

耶穌降世壹千捌百肆拾柒年

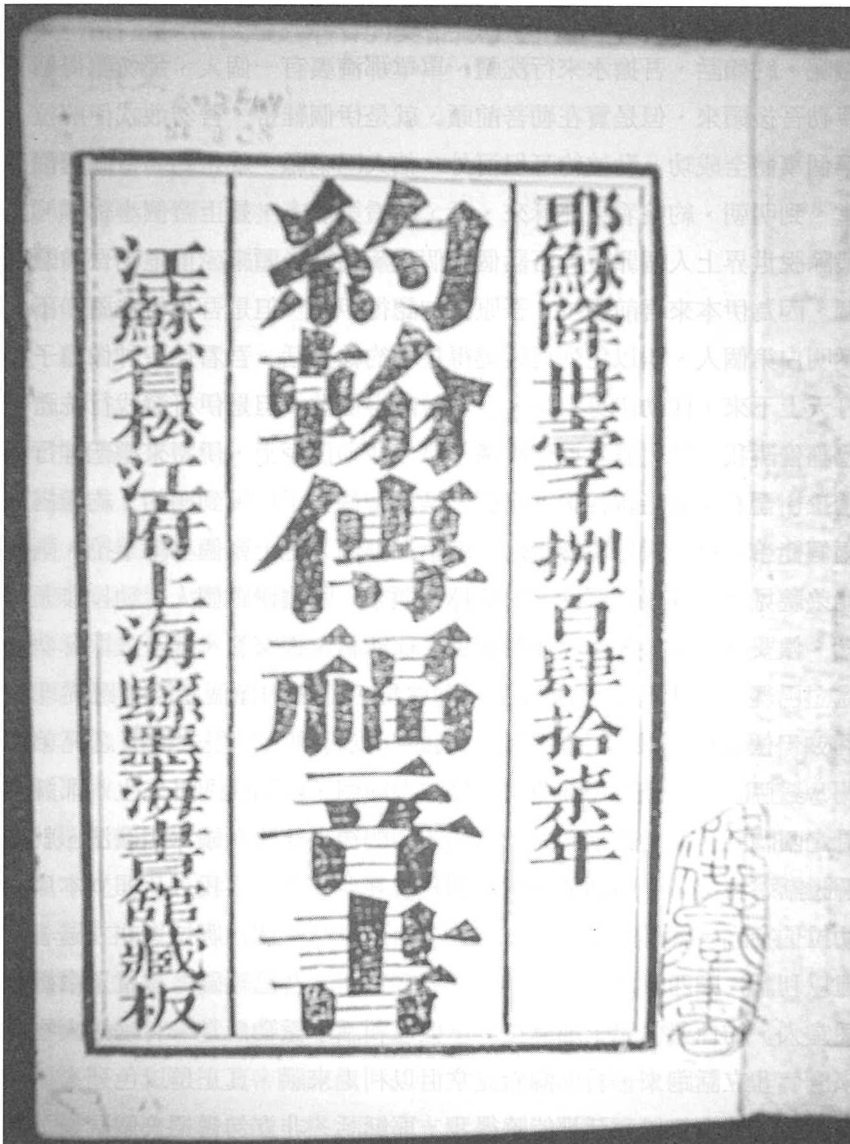
江蘇省松江府上海縣墨海書館藏板

約翰傳福音書

第一章

起頭道已經有拉個、第個道忒上帝兩一淘個、道就是上帝拉。第個道勒拉起頭忒上帝一淘個。樣樣物事、但憑道造個、唔沒道末、一樣物事勿有拉。勒拉道是活個、而且活拉個、是人個亮光拉。亮光照亮暗洞裏、但是暗洞裏個、勿識個拉。上帝打發個人、名頭叫約翰、伊來做亮光個幹證、叫衆人信亮光、約翰勿是亮光、是亮光個幹證拉。真亮光末、照亮世界上各樣個人拉。第個亮光也造世界個、但是世界上勿認得伊拉。伊到本地、本地人勿接伊、接受伊個人、就是信伊名頭個、賞撥伊威勢能幹、做上帝個兒子、伊個生出來、不是打血脈、邪想、人個意思來個、是上帝生來個拉。第個道成功之肉身、住拉倪當中、可以看見伊個榮耀、就是天爺個獨養子、裝滿恩典真實拉。故個約翰做幹證、喊起來話、吾話拉個、第個人、雖然勒吾後頭來、但是勒吾前頭有個、因為本來勒我前頭拉、打伊個大德性、倪全受恩典、加添恩典上拉。摩西是賞撥拉律法個、單單恩典是耶穌基督立拉個。唔啥人看見過上帝、但是上帝獨養子、亥勒拉上帝胸前個、話明白上帝拉。約翰做幹證、是實蓋、猶太國人打發祭祀老師、搭之利未支派上人、打耶路撒冷走來、問約翰話、儂是啥人。約翰就話明白、勿敢推頭、擔自家話清爽個、話、吾勿是基督。伊拉又問話、儂是啥人、是以利亞否、話、勿是、話、儂是聖人否。話、勿是。聖話、到底儂是啥人、請儂自家話、我好去回覆打發我個人、儂自家話是啥人。約翰話、古是間聖人以賽亞先話過、話、鄉下有聲音、喊起來話、修好之上帝個路、第個聲音、就是我拉。是修行

人、所以問話、倘若儂勿是基督、勿是以利亞、也勿是聖人、為啥行洗禮呢。約翰話、吾擔水來行洗禮、單單那淘裏有一個人、那勿認得個、伊勒吾後頭來、但是實在勒吾前頭、就是伊個鞋帶、吾勿敢忒伊解拉。第個事體全成功、勒拉約耳但河外、伯大巴喇縣、就是約翰行洗禮個戶堂、到明朝、約翰看見耶穌來、話、看看第個人、是上帝個小綿羊、能彀除脫世界上人個罪拉。吾話個第個人、勒吾後頭來、但是勒吾前頭有個、因為伊本來吾前頭拉、吾原來勿認得伊個、但是吾來行洗禮、不過話明白第個人、叫以色列百姓曉得拉。約翰又話、吾看見聖神像鴿子、打天上下來、住勒伊身上拉、吾勿曾認得個歇、但是伊打發我行洗禮、已經告訴我、話、儂看見聖神降下來、住勒伊身上、伊將來擔聖神行洗禮拉。吾看見之咾做幹證、第個人是上帝個兒子拉。到明朝、約翰搭之兩個徒弟立拉、看見耶穌走過、就話、第個人是上帝個小綿羊拉。兩個徒弟聽見之、就跟之耶穌。耶穌掉轉頭來、睃睃伊跟個人、勒拉後頭、話、儂要啥、話、先生、住勒那裏。耶穌話、跑來看、就看之耶穌個住處、已經到之申時者、故日上一淘住拉。聽之約翰個說話、跟從耶穌個、一個是西門彼得羅個阿哥、名頭叫安得列。伊先去尋著之兄弟西門、對伊話、吾碰著彌賽亞、即是抹過油個、就領西門見先生、耶穌看見之西門話、儂是約拿個兒子名頭叫西門後來要改名頭、叫磯法、就是解說話磐石拉、到明朝耶穌到加利利碰著非立話、跟我去。非立本戶堂肋拉伯賽大、就是安得烈、搭之彼得羅兩家頭一個戶唐拉。非立碰著拿但以利話、摩西律法上記載、各聖人寫拉個、吾已經碰著拉就是拿撒勒戶堂人、約色弗個兒子耶穌拉。拿但以利話拿撒勒戶堂、有啥好人物出來麼。非立話跑來、看耶穌看見拿但以利走來話、真正是以色列人、一眼勿差、個拿但以利話那能曉得我、耶穌話、非立勿曾招來個辰光、儂肋拉無花果樹底下、吾已經看見儂個。拿但以利答應話、老師真正是上帝個兒子、以色列個王拉。耶穌話、吾話樹底下看見儂、儂就信我麼、將來一定亥要看見更大個事體拉、又話吾老實告訴儂、將來一定看見天開、天神肋拉人個兒子、喊頭上咾下拉。（第一章）


耶穌降世壹千捌百肆拾柒年
約翰傳福音書
江蘇省松江府上海縣墨海書館藏板

《約翰書》，江蘇省松江府上海縣墨海書館藏版，1847 年。

馬禮遜參照的漢譯聖書——新發現的白日昇譯新約聖經稿本*

內田慶市教授
關西大學文學部教授

翻譯：葉先秦先生
台灣政治大學宗教所博士生

一、前言

在漢譯聖經翻譯史上成果斐然的馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）所譯的《新遺詔書》（1813 年）以及偕同米憐（William Milne, 1785-1822）所譯的《舊遺詔書》（1823 年）以合編起來的《神天聖書》（共二十一冊，1823 年），在馬六甲刊行。其中新約的部分，據馬禮遜所言，是以大英圖書館所藏《四史攸編》（《四史攸編耶穌基利斯督福音之會編》）為底本。

舉例來說，馬禮遜夫人（Eliza Morrison）所著《馬禮遜回憶錄》（*Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*，1839 年）有如下的記載：

> 《新約聖經》中間的部分是以某無名氏的作品作為藍本的，其敬虔勞苦的成果正保存在大英博物館。我擅自作了修改並補充了於我來說是必要的資料。[1]

大英聖書公會創立初期，把中國當作目標之一；當其獲知大英博物館藏有新約的中文稿本，曾考慮把之印行；但在進一步調查後，便取消了此念頭。[2]

當他學會中文寫作模式，並對中國文字有相當的熟識後，他開始錄寫那份正如之前曾提及藏在大英博物館的中文稿本，當中含有四卷福音書、使徒行傳並保羅的所有書信，除了希伯來書；[3]

村岡典嗣在 1927 年將馬禮遜譯本和《四史攸編》的關係描述如下：

對一些歐洲史家而言，大英博物館文庫所收藏的稿本大部分的文句屢屢出現在馬禮遜的翻譯，但相似到何種程度，我們將兩者實際比較以後，就可得到較確切的答案。首先，就大英博物館文庫所收藏的稿本的部分，馬禮遜幾乎悉數沿用，就只是在字句作些修正、訂正一些手民之誤……如果看看稿本裡沒有完全譯出的四福音書、或譯到半途即止的希伯來書，就會覺得大異其趣，馬禮遜不像之前那樣程度沿用，一面參考固有稿本，一面開始新的譯稿……其次，就算將收錄稿本歷史攸編的四福音書中之引用文句，與馬禮遜第四福音書的一些章節作比較，還是發現較多的不一致之處。[4]

但是，論到《四史攸編》的譯者，村岡在 1927 年僅表示「翻譯本書的底本，年代及成書的地點今日均已不詳，但本書可證明十八世紀初葉在中國天主教徒間，新約全書大部分的漢譯早已存在。」此外，為香港大學 1957 年召開的馬禮遜來華一百五十週年紀念展覽會撰寫解說的賴廉士（Lindsay Ride）也只是說「It seems probable that it was itself a transcript of one of the manuscripts written in the seventeenth century and used in China by Roman Catholic Missionaries」[5]（看來很有可能它本身是按其中一份十七世紀時寫成並為羅馬天主教傳教士使用的稿本所書成的抄本）。

認為這份底本出自約翰·巴設神父（Jean Basset，中文名稱：白日昇〔1662-1707年〕，巴黎外方傳教會，1689年抵達廣東，而後活躍於廣東、福建、浙江、江西、四川一帶）的是1967年時的矢澤利彥。然而，屢次重複閱讀矢澤的這份論文，並未發現此乃出自巴設之手的確切「物證」，如以下所示，從巴黎外方傳教會文書館祁若望神父（Jean Guennou）的發言及同門的勞奈（Adrien Launay）所撰巴設傳記的記載來看，所謂的證據不過兩個，僅憑這樣的資料就能對巴設如此清楚，其眼光之銳利令人驚訝。

勞奈的巴設傳記：

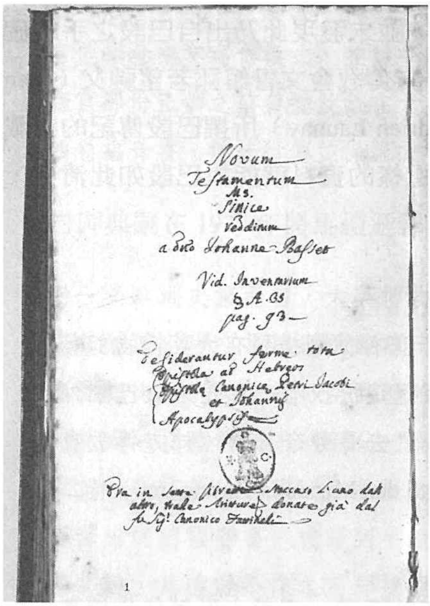
「有一天，同館的檔案管理員祁若望神父剛提到在大英博物館發現的部分聖經漢譯，他立刻接著說這份抄本一定是來自巴黎外方傳教會巴設的譯本，並囑咐我們去看勞奈著的《外方傳教會的紀念碑》（Mémorial de la Société des Missions-Étrangères）卷二中所收的巴設傳記。」

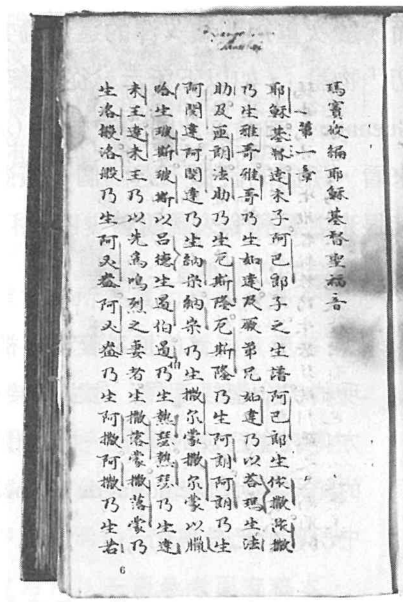
「他編輯了小公教要理，但這是四十年後、宣教士勸勉信徒讀書的成果。在四川省使用的公教要理中敘述一般教理的部分，直到1904年都是根據他的公教要理。他的新約聖經翻譯是從馬太福音第一章譯到保羅的希伯來人書第一章為止……」

這部《四史攸編》目前收藏於大英圖書館，另外馬禮遜手抄的版本則藏於香港大學圖書館。然而，現在我們知道，所謂的《四史攸編》即是羅馬教會圖書館收藏的另一份巴設譯的新約文稿。

本文擬針對這份新發現的文稿與《四史攸編》以及馬禮遜譯《神天聖書》之間的關係進行論述。

二、B.C. 收藏 Novum Testamentum（新約聖經）文稿[6]





在本文稿的扉頁首先以拉丁文做以下記載：

Novum

Testamentum

Ms

Sinice

Redditum

A domino Johanne Basset

（新約聖經、文稿、譯者、約翰 · 巴設〔Johanne Basset = Jean Basset〕）

Vid. Inventarium

§A. 33

pag. 93

（目錄 §A. 33、頁 93 參照）

Desiderantur ferme totu
Epistola ab Hebreos
Epistolae Canonicae Petri Jacobi
et Johannis
Apocalypsis
（我們還查考了以下書卷全部。希伯來書、雅各書、彼得書、約翰書、啟示錄）

在這之後，有個「B.C.」的符號（B = Biblioteca，C = Casanatense），這是卡桑那樞機主教（Girolamo Casanate, 1620-1700）在羅馬城內創建的卡薩那特圖書館（Biblioteca Casanatense）。

在此符號之下，用意大利文書寫如下：

Era in sette libreor Staccato l'uno dall'
-altro. fralle scritture donate gia' dal
-fu Sig. Canonico Fattinelli.
（原本七卷，由 Fattinelli 神父捐贈我們。）

接著，最後一頁上標記有：

Biblioteca Casanatense Roma Regia Mss. 2024

此外，本文的三處（頁 250、343、364）有「BIBLIOTHE・A CARD・M・CASAN・D・O・PRAD」的標記。這應該也是「Biblioteca Casanatense」的記號。

文稿內容

本文稿全七卷一冊，364 頁對開頁面構成，大小 24.7cm x 13cm。

各卷內容如下：

I. Evangelium S. Matthai（馬太福音）

瑪竇攸編耶穌基督聖福音　二十八章

II. Evangelium S. Marci（馬可福音）

麻耳谷攸編耶穌基督聖福音　十六章

III. Evangelium S. Lu（路加福音）

聖路加攸編之福音　二十四章

IV. Evangelium S. Jo.（約翰福音）

若翰攸編耶穌基督福音　二十一章

V. Actus Apostolorum（？）（使徒行傳）

使徒行　二十八章

VI. Squ S. Paul（保羅書信）

福保祿使徒與羅瑪輩書　十六章（羅馬書）

福保祿使徒與戈林（多？）輩第一書　十六章（哥林多前書）

福保祿使徒與戈林多輩第二書　十三章　（哥林多後書）

VII.

福保祿與雅辣達輩書　六章（加拉太書）

福保祿與厄弗所輩書　六章（以弗所書）

福保祿與［非＋邑］里比輩書　四章（腓立比書）

福保祿使徒與戈洛所輩書　四章（歌羅西書）

福保祿與特撒羅輩第一書　五章（帖撒羅尼迦前書）

福保祿與特撒羅輩第二書　三章（帖撒羅尼迦後書）

福保祿使徒與氐末陡第一書　六章（提摩太前書）

福保祿使徒與氐末陡第二書　四章（提摩太後書）

福保祿使徒與的多書　三章（提多書）

福保祿使徒與斐肋莫書　一章（腓利門書）

福保祿使徒與赫伯輩書　一章（希伯來書）

文稿中沒有翻譯的是：希伯來書第二章至十三章、雅各書（五章）、彼得前書（五章）、彼得後書（三章）、約翰一書（五章）、約翰二書（一章）、約翰三書（一章）、猶大書（一章）、約翰啟示錄（二十二章）。

這個稿本，以下稱為「羅馬稿本」。

三、「羅馬稿本」和《四史攸編》的關係

「羅馬稿本」和《四史攸編》有何關係？事實上，兩者在福音的部分有所同。《四史攸編》（*Diatesseron* = Harmony of the Gospels），是指綜合的福音書，如它的第一章是由「路加福音開首部分－約翰福音開首部分－路加福音第一章－馬太福音第一章」構成的，是所謂的混合版本（shuffle version），而「羅馬稿本」跟《神天聖書》一樣，卻都是按照原來新約全書的順序來編的。如下所示，「羅馬稿本」和《四史攸編》的用詞不同之處不多（分別處以間線表示），但是《四史攸編》有的地方有遺漏（以 ϕ 表示）：

《四史攸編耶穌基利斯督福音之會編》

第二章

耶穌基利斯督達未子。阿巴郎子之生譜。阿巴郎生依撒。依撒乃生雅各。雅各乃生如達及厥弟兄。如達乃以答瑪生法肋及匝朗。法肋乃生厄斯隆。厄斯隆乃生阿朗。阿朗乃生阿閔達。阿敏達乃生納宋。納宋乃生撒爾蒙。撒爾蒙以臘哈生玻斯。玻斯以呂德生遏伯。遏伯乃生熱瑟。熱瑟乃生達未王。達未王乃以先為鳴烈之妻者生撒落蒙。撒落蒙乃生洛般。洛般乃生阿必盎。阿必盎乃生阿撒。阿撒乃生若撒法。若撒法乃生（ ϕ ）阿凱斯。阿凱斯乃生厄瑟加。

「羅馬稿本」之〈瑪竇攸編耶穌基督聖福音〉

第一章

耶穌基督達未子。阿巴郎子之生譜。阿巴郎生依撒。依撒乃生雅哥。雅哥乃生如達及厥弟兄。如達乃以答瑪生法肋及匝朗。法肋乃生厄斯隆。厄斯隆乃生阿朗。阿朗乃生阿閔達。阿閔達乃生納宋。納宋乃生撒爾蒙。撒爾蒙以臘哈生玻斯。玻斯以呂德生遏伯。遏伯乃生熱瑟。熱瑟乃生達未王。達未王乃以先為鳴烈之妻者生撒落蒙。撒落蒙乃生洛般。洛般乃生阿必盎。阿

必盎乃生阿撒。阿撒乃生若撒法。若撒法乃生若朗。若朗乃生遏西雅。遏西雅乃生若阿當。若阿當乃生阿加斯。阿加斯乃生厄瑟。

《神天聖書》之〈聖瑪竇傳福音書〉卷一

第一章

耶穌基利士督大五得之子亞百拉罕之子之生譜也。亞百拉罕生以撒革，以撒革生牙可百，牙可百生如大及厥弟兄們，如大由大馬耳生法利士及颯拉，又法利士生以色羅麥，以色羅麥生亞拉麥，又亞拉麥生亞米拿得百，亞米拿得百生拿亞順，拿亞順生撒勒們，又撒勒們由拉下百生波亞士，波亞士由路得生阿百得，阿百得生耶西，又耶西生王者大五得，王大五得者由先為五耳以亞之妻而生所羅們，又所羅們生利阿波亞麥，利亞波亞麥生亞比亞，亞比亞生亞撒，又亞撒生耶何沙法，耶何沙法生若一拉麥，若拉麥生五賽亞，又五賽亞生若大麥，若大麥生亞一下士，亞下士生希西該亞。

當然兩者語句上的差異應該在詳細檢討後才能作出結論，然而眼下筆者認為與其說「羅馬稿本」以混合版的《四史攸編》為底本，將原來的新約按照順序從第一章重新編排，最初的「羅馬稿本」是存在的，以其為基礎抄寫《四史攸編》是自然不過。例如上面所指出馬太福音遺漏的地方（ ϕ ），估計是下筆之際漏寫的。如下所示，《四史攸編》的〈使徒行〉中也有遺漏[7]的部分（ ϕ ，實際的情況是這些遺漏部分在《四史攸編》並非遺漏，而是錯頁，次頁就有這部分），這部分在矢澤氏的《神天聖書》是有的，在「羅馬稿本」中也同樣全部齊備，相信若要將這遺漏部分（ ϕ ）補於後面的內容反而不是易事。

《四史攸編》之〈使徒行〉

第一章

陡斐勒，余先言耶穌始行訓諸情，至於以聖風囑所選之使徒而

升天之日，蓋受難後四旬多自徵，已活現伊等，而言天國之情，又同食間命曰，勿離柔撒冷，惟候父之許，汝曹所曾聞出吾口，蓋若翰固受水洗，汝曹乃不日受聖風之洗，且集會者問之曰，(ϕ) 一地，而縊衷破而厥諸腸盡傾洩，

「羅馬稿本」之〈使徒行〉

第一章

陡斐肋，余先言耶穌始行訓諸情。至於以聖風囑所選知使徒而升天之日。蓋受難後四旬多自証，已活現伊等，而言天國之情。又同食間命曰，勿離柔撒冷，惟候父之許，汝曹所曾聞出吾口。蓋若翰固授水洗，汝曹乃不日受聖風之洗。且會集者問之曰，主，爾復舉依臘爾國於此時乎。答伊等曰，汝弗宜知父能特定之時刻。惟汝將受上臨汝聖風之德，而汝為吾証于柔撒冷與如達諸方，於撒瑪列，至地末之境也。言斯畢眾見之騰上，而雲接之於厥目。眾仰天視其升時，突有白衣二人近伊等立曰，加里辣人，汝曹何立仰天耶，此耶穌由爾輩舉升天者，依爾見其往天之樣，後必如此來也。伊等方自山名遏里瓦，離柔撒冷撒罷路者，歸柔撒冷。而入騰高庭。伯多羅，及若翰，雅各伯，及安德肋斐理伯，及多默巴多茂瑪竇，亞阜之子雅各伯，西滿，及雅各伯之弟茹答，皆居之所，此眾偕數婦及耶穌之母瑪利亞，及厥弟兄，合一心恆於祈禱。彼日間會集約一百二十人，而伯多羅中起曰，吾弟兄經內聖風以達未口所預指茹答率擒耶穌輩者之情，夫經必驗矣。其向入吾數而幸獲斯職分。其以惡逆之價得一地，而縊衷破而厥諸腸盡傾洩，

《神天聖書》之〈使徒行傳〉卷五

第一章

弟阿非羅乎，余先言耶穌始行訓諸情。至於以聖風囑其所選之使徒後而被取上去之日。蓋受難後其以多實憑據，四旬之間，現已活與伊等看，而言神國之情。又同食間命曰，勿離耶路撒

> 冷，惟候父之許，汝曹所曾聞出吾口。蓋若翰固施水洗，汝曹乃不日必受聖風之洗。且集會者問之曰，主，爾復舉以色耳以勒國於此時乎。答伊等曰，爾弗宜知父能特定之時刻。惟汝將受上臨汝聖風之德，而汝為吾証於耶路撒冷與如氐亞諸方，於撒馬利亞，至地末之境也。言此畢眾視之時昇上，而雲接之於厥目。眾仰天視其升時，突有白衣二人近伊等立曰，加利利人，汝曹何立仰天耶，此耶穌由爾輩舉升天者，依然見往天之樣，後必如此來也。伊等自山名阿利瓦離耶路撒冷撒罷路者，歸耶路撒冷。而入騰高庭。彼多羅，及者米士若翰，及安得路腓利百，及多馬士巴耳多羅茂馬竇，亞勒腓五之子牙可百，西們洗羅氏，及牙可百之弟如大士，皆居之所，此眾偕數婦及耶穌之母馬利亞及厥弟兄們，合一心恆於祈禱。彼日間會集一百二十人，而彼多羅中起曰，人與弟兄們經內聖風以大五得口所預指如大士率擒耶穌輩者之情，夫經必驗矣。其向入吾數而獲斯職分。其以惡逆之價買一地，而縊衷破而厥腸盡傾洩。

再者，矢澤氏所根據的巴設傳記描述也指出，這不是手抄本，而是「羅馬稿本」，扉頁上寫著的「約翰．巴設譯」，若是手抄本，就應該不會有「馬太福音書第一章開始」。

其實，曾經有人暗示過「羅馬稿本」的存在，以下的記述見於十九世紀：

> The end of the Ming dynasty, and the beginning of the present Ta Ch'ing, were the palmy days of Jesuit missions in China. At that time portions at least of the Scriptures were translated into Chinese and printed for general use. It is not improbable, indeed, that the whole of the Scriptures were translated, though they were never printed, and therefore never got into general circulation. A manuscript copy of the New Testament in seven volumes, now preserved in the library of the Propaganda at Rome, may belong to this period. We could not

> expect Rome to give her people freely whole Bibles, not even New Testament; but much of the substance of the Gospels, and sketches of the more interesting historical narratives of the Old Testament, were made at different times by different men, and neatly printed and widely circulated. Copies of these, some yellow with age, some later reprints, may still be found in the possession of old Catholic families in Peking. They are written in a simple though not uniform style, much of which differs little from the Kuan-hua of the present day.[8]
>
> （明末清初是耶穌會在中國盛極一時的時代，此時期聖經一部分被譯為中文，並為一般用途而付印。當然，實際上或許聖經可以全部翻譯出來，但是完全不必要全部付印，不需要廣泛的流傳。只是現在七卷的新約手稿保留在羅馬的外國宣教士圖書館，恐怕這是此時期之物。）

賈立言（Albert J. Garnier）在 1934 年也引用了這部分：

> Dr. Wherry remarks that "a ms copy of the New Testament in 7 volumes, now preserved in the Library of the Propaganda at Rome, may belong to this period", i.e. the early years of the Manchu Dynasty.[9]
>
> 惠志道博士（J. Wherry）注出「現今在羅馬圖書館中保存的一冊漢文的新約稿本，共計七卷，也可以歸入這個時期（即清代初年）的著作之內」。[10]

這裡所說的「羅馬圖書館收藏的七卷的新約稿本」正是這次發現的巴設譯的新約稿本。《四史攸編》究竟是否為勞奈所說的《小公教要理》？這是筆者的推論，若是《小公教要理》，混合版本也沒甚麼出奇的。那麼，巴設為何特意製作這樣的混合版本呢？這是由於天主教和新教的差異所致，對聖經的翻譯並不投入太多心力，重視的是教理（《聖教要理》、《公教要理》）等教義書。

例如，佐伯好郎於 1945 年就如此敘述：

中國的天主教會從明末至中國傳教約有三百年之久，直至日清戰爭翌年 1897 年，漢譯新約聖經仍未完成。[11]

這裡就是天主教和新教的一個頗大相異點，其一即以「民可使由之，不可使知之。」這種觀念對待信徒，是絕對性的統治。另外，信徒對神的福音了解有限，一切由僧侶階級決斷。[12]

基於天主教和新教對聖經的觀念之根本差異，天主教會裡會視情況而有增減聖經內容的權利，除了讓天主教會能擁有特權的聖經新舊約全書以外，他們也以「聖傳」為基礎傳教。而所謂的「聖傳」，依照天主教《公教要理》的說法，就是聖經以外使徒所傳天主的聖言。[13]

相反地，新教反對羅馬教宗無謬論，不將「聖傳」凌駕於聖經之上，把聖經奉為唯一的經典，以及基督徒信仰、救濟、道德生活的金科玉律。而屢屢遭烏合之眾抨擊的新教宣教士忘卻一切，捨小異而就大同，一面爭辯用語問題，但一面也在聖經翻譯事業上力求精進，始能完成聖經翻譯。[14]

總之對巴設而言，混合版的福音書《四史攸編》，也就是《小公教要理》，才是比原本聖經更為重要的「聖傳」。

接著的問題是，馬禮遜是否看過這「羅馬稿本」？從馬禮遜以及周邊的紀錄看來，至今仍難以確認這是否屬實，與其說這混合版的《四史攸編》重組了四福音書，實際上參考這份「羅馬稿本」的可能性還更為充足。按提供我這份「羅馬稿本」相關資訊的張西平先生的推測，這個稿本也許就是沒找到的《古新聖經》。所謂《古新聖經》是根據費賴之（Louis Pfister）在 1932 年和徐宗澤在 1958 年的說法，其內容及下落至今並不明朗，除他們以外，之後恐怕沒人看過耶穌會宣教士賀清泰（Louis de Poirot, 1735-1814）的漢譯聖經[15]。然而，僅從徐宗澤引

用的序文[16]來判斷，文體顯然有異，「羅馬稿本」幾乎不可能是《古新聖經》。

另外，巴黎外方傳教會的著作為何保存於卡薩那特圖書館？捐贈此著作給圖書館的 Fattinelli 神父又是何方人物？馬禮遜對此何以一言不發？留下許多未解的問題。此外，關於拉丁文、意大利文，得到好友羅馬大學東方學院校長馬西尼（Federico Masini）許多指教，特此致謝。

附記：

本稿擱筆後，偶然看到曾陽晴的白日昇「四史攸編耶穌基利斯督福音之合編」之編輯原則研究[17]，其中有些值得關注的地方。

其中之一，關於這份巴設譯新約聖經稿本（「羅馬稿本」），雷慕沙（Jean Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）早已言及其存在，他早在 1811 年已說過「白日昇（巴設）的七卷本新約譯本保存於羅馬傳道總會」，關於這點，也可見於尤思德的《和合本與中文聖經翻譯》[18]一書。再者，曾為巴設學生的李安德（Andreas Ly）在日記有以下敘述（這位李安德並不是矢澤於 1967 年引用的勞奈〔Adrien Launay〕）：

> 〔白日昇〕也將新約由拉丁文翻譯成中文，從瑪竇福音〔馬太福音〕到蒙福的保祿〔保羅〕致希伯來人書的第一章；然而，由於他的逝世，未能完成這項傑出的工作。[19]

此外，這研究最引人注目的是從「無花果」譯詞的用例，指出大英圖書館藏（他稱之史路連抄本，即 Sloane 文庫本）的《四史攸編》（即「四福音合參）編成前，已經有很多各種不同的福音書翻譯，以此為基礎寫成《四史攸編》，正正證明了前面筆者的假設。據此，「無花果」（拉丁文 *ficu*，英文 fig）的譯詞在《四史攸編》裡，音譯的「肥果」及意譯的「無花果」兩者均被採用。以下同一章的連續文章裡，會見到兩個詞同時出現的情況，把業已有各種翻譯的福音書整合起來。

即遣之出城，翌早經時見彼無花果樹自根已枯乾，伯多羅記曰，師此無花果樹，爾所訶者，已枯矣……（馬耳谷十一章）

耶穌謂之曰，若爾有信，無些猜疑，我確謂於汝等，不但如此作於肥果，即語七山……（瑪竇二十二章）

無論如何，在《四史攸編》之前的巴設羅馬新約聖書稿本確實存在，實際上，令人意外的是也有認為《四史攸編》可能不是出自巴設之手的。

參考文獻

（除注釋所列的文章、書刊之外，本文亦參考了以下書列）

Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. I (London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839).（《馬禮遜回憶錄》第 1 卷〔鄭州：大象出版社，2008〕）

Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773* (Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932).（馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》〔北京：中華書局，1995〕）

Lindsay Ride, "Note on 'Manuscript Chinese'," *Robert Morrison: The Scholar and the Man* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1957).

William John Townsend, *Robert Morrison: The Pioneer of Chinese Missions* (London: S.W. Partridge & Co., 1900).

徐宗澤編著，《明清間耶穌會士譯著提要》（台北：中華書局，1958）。

賈立言、馮雪冰，《漢文聖經譯本小史》（上海：廣學會，1934）。（A. J. Garnier and H. P. Feng, *Chinese Versions of the Bible* [Shanghai: Christian Literature Society, 1934]）

注釋

* 本文原以日文發表於関西大学《アジア文化交流研究》第 5 號（2010 年 3 月），題為「モリソンが元にした漢訳聖書——新しく発見されたジャン・バセ訳新約聖書稿本」（"The Chinese Bible used by Robert Morrison: A Newly Discovered Manuscript of the New Testament Translated by Jean Basset"）。

1 "The Gospel, the closing Epistles, and the Book of Revelation, are entirely my own translating. The middle part of the volume is founded on the work of some unknown individual, whose pious labours were deposited in the British Museum. I took the liberty of altering and supplying what appeared to me to be requisite;" (Quoted from Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. I [London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839], p. 395.)

2 "The British and Foreign Bible Society, almost from its formation, had the claims of China before it; and having been informed that a manuscript version of the New Testament, in the Chinese language, was deposited in the British Museum, entertained thoughts of printing it; but, on farther enquiry, the idea was relinquished." (Quoted from Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. I [London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839], p. 67.)

3 "After he had acquired the mode of writing Chinese, and some degree of familiarity with the characters, he commenced the transcription of the Chinese MS. in the British Museum, which has been already mentioned, containing a Harmony of the Gospels, the Acts of Apostles, and all the Pauline Epistles, except that to the Hebrews;" (Quoted from Eliza Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. I [London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1839], pp. 77-78.)

4 村岡典嗣，「漢譯聖經源流考」（1927），收錄於《日本思想史研究》（東京：岡書院，1930）。

5 Lindsay Ride, *Robert Morrison: The Scholar and the Man* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1957), p. 45.

6 2009 年 4 月初，展讀北京外國語大學中國海外漢學中心張西平先生致贈的照片光碟，筆者深感情緒激昂。那是羅伯特湯姆（Robert Thom）的《意拾喻言》的稿本《意拾秘傳》與畢華珍的文法書《衍緒草堂筆記》或者《語言自邇集》試用本的一種應龍田的《登瀛篇》，就是筆者邂逅一直尋尋覓覓的東西時的那種感覺，這回這份稿本堪稱漢譯聖經研究史上的第一級發現應不為過。

7 本文（〈使徒行〉第一章開始的部分）妥善檢討其中內容，注意到 1954 年改譯日文版新約聖經的使徒行傳從第一章 6 節的「主啊，你復興以色列國，就在這時候嗎」到第 18 節「以後身子仆倒、肚腹崩裂、腸子都流出來」前面部分遺漏了。意即從「集會者問之曰」到「一地，而縊衷破」約三百個漢字遺漏。引用自矢沢利彦，「最初の漢訳聖書について」，《近代中國研究センター彙報》第九期（1967 年），頁 4。

8 Rev. John Wherry, "Historical Summary of the Different Versions of the Scriptures," *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China: Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), p. 47.

9 A. J. Garnier and H. P. Feng, *Chinese Versions of the Bible* (Shanghai: Christian Literature Society, 1934), p. 12.

10 賈立言、馮雪冰，《漢文聖經譯本小史》（上海：廣學會，1934），頁 16。

11 佐伯好郎，《支那基督教の研究》第 4 卷：《清時代の支那基督教》（東京：名著普及會，1949 初版，1979 復刻版），頁 435。

12 同上，頁 436。

13 同上，頁 436。

14 同上，頁 436-437。

15 Henri Cordier 的 *L'imprimerie Sino-Européenne en Chine: Bibliographie des Ouvrages Publiés en Chine par les Européens Au XVIIE et au XVIIIE Siècle* (Paris: Ernest Leroux, 1901) 亦有記載。

16 序文：「聖經有兩樣，一是古經，一是新經，吾主耶穌未降之先作的經，謂之古經；既降之後，謂之新經；雖說是兩樣經，卻都是天主降的旨意，教訓天下萬萬世人。每瑟聖人，遵天主命，創造聖經有五本，頭一本講天地萬物人類原祖原母，天主用全能從無而造，因此叫化成之經；第二本講，天主怎麼從厄日多國，把依斯拉厄爾的後代救出，因此叫救出之經。」

17 曾陽晴，「白日昇《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》之編輯原則研究」，《成大宗教與文化學報》卷十一（2008 年 12 月），頁 156-188。

18 尤思德著，蔡錦圖譯，《和合本與中文聖經翻譯》（香港：國際聖經協會，2002），頁 17。

19 轉引自曾陽晴，「白日昇《四史攸編耶穌基利斯督福音之合編》之編輯原則研究」的引文。

經典譯本的譯文差異

國語《和合本》聖經：經典翻譯抑或宗教傳播？[1]

李熾昌教授
香港中文大學文化及宗教研究系教授

一、導言

聖經翻譯自古猶太—基督教創立以來不絕如縷，譯經者雖真誠地追尋文本之真義，但同一個宗教文本的「信、達、雅」翻譯標準，向來見仁見智；傳經者、譯經者、信徒之間難以達致統一的共識。經文詮釋的不同方式以及應用於特定文本的不同進路，常常導致各種譯經最終面貌的參差。信仰群體對於經文的理解，由極為保守到極激進之間，跨度極大。神學角度與教義角度的不同詮釋方式，往往塑造了聖經的不同閱讀方式，這種情況同樣適用於猶太教與基督教團體。此外，學術界的經典詮釋亦不能避免不同學派背景給文本解讀打上的烙印。歷史批判學和文學詮釋在「詮釋聖經」這一主題上，所追尋的問題與關注點完全不同，聖經翻譯也是如此。翻譯也是解釋聖經進程的有機組成部分。一般來說，翻譯旨在傳播宗教信仰，因此更關注的是傳教的有效性與認受性，而不是完全忠實於原經文。整體而言，譯經

者的神學立場和宗教信念深深地影響著其如何呈現經文文本的問題，採用甚麼風格的文字去實現教義。當傳播基督教福音之目的被設置為聖經翻譯的頭等大事時，譯經者是否可以兼顧忠實於文本（*textus receptus*）與體制化教會的宗教信念？這個問題看似簡單，是因為大多數的我們假設教義源自聖經，而且聖經與教會的神學之間沒有衝突。但是，如果我們認真地考慮到經文之各種歷史和文學背景，教會教義被塑造的宗教環境，及譯經者在異域傳教之處境時，他們之間差距之大，不言而諭。

已故蘇格蘭舊約學者卡羅爾（Robert P. Carroll）對以上有關問題，尤其是譯者的神學背景及信仰立場發表他獨到而尖銳的意見：

> 聖經學者與歷史學家都很清楚，產生聖經的文化背景——用一個合宜的詞，我會說——是「多神教」：那是一個由男神、女神及其家庭、親屬以及所有其他方方面面的神祇共處的古代世界。有時候，聖經中出現的上帝的很多名字是在那個背景下，由不同神祇的名字組合而成的。但聖經的翻譯者往往具有一元論者或一神論者（甚至三一論者）的文化背景，因此他們強烈地傾向於用其自身的文化世界中的「對等的」（或想象的）措辭來翻譯聖經的文化背景。這一意識形態－文化的轉變會使譯文出現重大的歪曲，從而引起聖經翻譯中最根本的一系列問題。翻譯者所譯究竟應是文本的世界抑或翻譯者所屬的世界？還是他們應當尋求一種將兩個不同文化的視域交融一體的翻譯？[2]

必須強調的是，聖經翻譯的實踐者縱使出於良好意願而自覺地以最為準確的可能方式去努力忠實、並且忠誠地呈現原文，然而他們仍然無可避免地受著主觀因素的影響。這其中除了目標語言本身固有的語言陷阱之外，更有一個因素無法繞行，那就是聖經的特定詞彙和術語在來源語言和翻譯語言之間轉換時，語言內在的模糊性與彈性。譯經過程中，譯者在採用一個意義相當的翻譯詞彙時，[3] 語義學意義上的差異可能不容易立即被譯者所意識和承認。而且每一項翻譯工作經常被

聖經翻譯工程的特定設計和目的所規範，而這些特定歷史處境下的翻譯項目多數有著固定的翻譯原則。要得到教會、聖經公會及差會的贊助，其設定的讀者群多數是普通的信徒，因此當然優先考慮傳達教義的有效性，而不是學者們提出的文本性問題，即便這些問題已經是學術界的立場和共識。

本文之本意不在於批評 1919 年出版的中文《和合本》（CUV）聖經，[4] 更不在於討論其是否忠實於原經。過去二十年中，《和合本》的修訂本以及其他新的翻譯其實已經試圖重新審視這一議題，並且以這樣或者那樣的方式回應它。筆者希望在這篇短文中，檢視伴隨翻譯進入譯本聖經的基督教神學理念，細考當譯經者希望傳達的神學教義及其一以貫之的譯經教條與聖經某些文本發生衝突時，譯經者要妥協、或作出大而泛之的處理方式。

在譯經者的神學與聖經文本不協調或衝突中可以發現，很多時候，他或她只能決定在保全神學的前提下，犧牲文本的忠實度。譯經者有時會受到某些現實壓力，從而使譯文更為傾向於教會的神學理解，並採納一些肯定教義之解釋，這已經遠遠超出了翻譯的範疇。由於聖經原文存在一些表達不清晰的地方，不僅是希伯來語的《馬所拉文本》（Masoretic Text，傳統的文本），各種希臘語、敘利亞語、亞拉姆語和拉丁語的古代譯本在這些含糊意義之處皆有不一致的翻譯表達。《和合本》採取諸多方法來處理原經的多種語言異文本，最常見的方法就是在「或譯」之下以小號字體標示原意，有時也以「或作」來表示異文本的其他解釋。

簡單回顧這兩個術語在譯經中出現的場合就會發現，二詞之間並無具體區別。它們往往是可以互換的，很少出現在同一本書，除了只是少數個案，例如以賽亞書、耶利米書、何西阿書這三卷書分別各有一例。下表將兩詞在《和合本》各書中的出現情況加以總結，筆者希望從自己專業領域的希伯來聖經出發，對此進行分析。

	「或作」：59 次	「或譯」：222 次	合共：281 次
創世記	7	0	7
出埃及記	6	1	7
利未記	7	0	7
民數記	5	0	5
申命記	4	0	4
約書亞記	3	0	3
士師記	0	4	4
路得記	0	0	0
撒母耳記上	0	5	5
撒母耳記下	0	5	5
列王紀上	5	0	5
列王紀下	8	0	8
歷代志上	7	0	7
歷代志下	6	0	6
以斯拉記	0	1	1
尼希米記	0	3	3
以斯帖記	0	1	1
約伯記	0	13	13
詩篇	1	32	33
箴言	0	20	20
傳道書	0	5	5
雅歌	0	5	5
以賽亞書	1	35	36
耶利米書	1	26	27
耶利米哀歌	0	3	3
以西結書	0	11	11
但以理書	0	13	13
何西阿書	1	10	11

約珥書	0	2	2
阿摩司書	0	2	2
俄巴底亞書	0	0	0
約拿書	0	1	1
彌迦書	0	7	7
那鴻書	0	1	1
哈巴谷書	0	4	4
西番雅書	0	1	1
哈該書	0	1	1
撒迦利亞書	0	8	8
瑪拉基書	0	2	2

二、《和合本》中「或譯」、「或作」的翻譯策略

雖然無法窮盡上表中所有的個案細節，但是僅舉幾個例子就足以證明我們所討論的問題核心：譯經者採取甚麼原則來轉換（置換）原經的語義。《和合本》並非遭遇此問題的第一個聖經譯本，更非唯一一個採取相應翻譯機制來處理它的譯本。伊愛蓮（Irene Eber）認為猶太裔美國聖公會之上海主教 1875 年之舊約譯本（1899 年修訂）對《和合本》之影響不少。[5]

從早期新約基督教開始，對於猶太教律法的貶抑看法沿襲已久，這影響了譯經者採用「律法」去翻譯希伯來文 torah（「托拉」）一詞，然後使用「或譯：訓誨」以表示 torah 還有「指教」之意。在箴言書中共有六個將 torah 譯為「法則」，並以「或譯：指教」以補充說明。若非譯經者執著於舊約聖經的基督教立場與原則，否則這樣的翻譯完全沒有必要。有趣的是，當猶太人被指控拒絕了 torah，《和合本》在此適時地轉換為「訓誨」：

> 地啊，當聽！我必使災禍臨到這百姓，就是他們意念所結的果子；因為他們不聽從我的言語，至於我的訓誨（或譯：律法），他們也厭棄了。（耶六 19）

《和合本》的譯者可能認為猶太人從未背棄過律法，相反的，他們的問題是背負著過多的律法傳統。

又因譯經者希望在舊約中找到經文根據：基督教對亞當犯罪的原罪教義，因而很自然地有以下之譯文：

> 我若像亞當（或譯：別人）遮掩我的過犯，將罪孽藏在懷中；（伯三十一 33）

同樣的詮釋出現於何西阿書六章 7 節：「他們卻如亞當背約，在境內向我行事詭詐」。兩處地方的差異在於譯者心中對於後者的其他可選譯名完全沒有一點概念。[6]

聖經有幾處經文早於普遍接受的被擄時期，但文字中卻出現被擄之字眼及其記載，對此《和合本》唯有進行所謂「冷處理」。主前八世紀先知何西阿書有一節詩文提及以色列人被流放的土地，《和合本》認為有必要避免這種假設的時代錯誤：

> 猶大人和以色列人必一同聚集，為自己立一個首領，從這地上去（或譯：從被擄之地上來），因為耶斯列的日子必為大日。（何一 11）

比被擄時期早兩個世紀的文本如何言說流亡地的猶大人和以色列人的民族身分？《和合本》選擇了迴避的文字表現與省略，而不是正視其中的矛盾。

《和合本》傾向於將「上帝之手」翻譯成「上帝之靈」（王上十八 46；王下三 15；結一 3、三 22、八 1、四十 1），而上帝的靈性則被翻譯成「上帝的心」，如以賽亞書四十章 13 節在《和合本》的譯文是：「誰曾測度耶和華的心（或譯：誰曾指示耶和華的靈）」。總覽全書，《和合本》靈活地運用「心」、「靈」、「魂」三個字眼來翻譯希伯來語中的

lev、*ruah* 和 *nephesh* 如果對希伯來語與中文的對應名詞進行詞源學與宗教文學的詳細研究，將是一個有趣的研究課題。我們留意到，《和合本》往往遵循猶太教和基督教敬虔運動傳統，將一些希伯來語進行精神化翻譯。這種將靈性意義滲透到明顯是社會範疇經文的譯法，最為典型的例子是以賽亞書六十一章 1 節的僕人之歌：

> 主耶和華的靈在我身上；因為耶和華用膏膏我，叫我傳好信息給謙卑的人（或譯：傳福音給貧窮的人），差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢；

社會階層意義上的窮人，在這裡被解讀為精神上（信仰上）謙卑的人。只有路加福音所引耶穌在猶太會堂時所讀經文（路四 18），真正社會意義上的窮人才再次出現。

> 主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，[7]

除了「或譯」、「或作」的翻譯處理之外，《和合本》還有 284 例指出文本與原經意思有出入，但在正文以較小字體「原文是」標出在原經文字，其中大部分可能是譯經者為了清晰表達以及利於中文讀者理解。筆者感興趣的是那些富於希伯來傳統的宗教象徵如何被改作直白的（甚至可以說乏味的）文字表達。瑪拉基書四章 2 節（何三 20）的希伯來原文有「太陽的翅膀」之比喻，《和合本》可能認為此種隱喻語言對於中國人來說過於抽象隱晦，因此直接將之置換為「光線」，只在括號中揭示原文為「翼」（翅膀）：

> 但向你們敬畏我名的人必有公義的日頭出現，
> 其光線（原文是翅膀）有醫治之能。

「太陽的翅膀」有治愈之神力？如果譯經者和讀者頭腦中沒有這一隱喻的宗教文化背景，很容易被這種文字風格所誤導。以鳥翼比喻太陽的

光射線，這是西亞文明神話體系中常見的象徵，它可以追溯到作為正義象徵和窮人庇護神的太陽神沙馬什。維赫夫（Pieter A. Verhoef）強調必須區分瑪拉基書的生翼太陽與亞述和波斯傳統中的太陽光盤，前者寓意沒有暴力和破壞，強調「治療、救贖、永恆的生命與和平」。[8] 路德（Martin Luther）和加爾文（John Calvin）都採取「公義的日頭作為耶和華之稱號」。希爾（Andrew E. Hill）認為這不是上帝的稱號，「可能只是一個為迎接正義時代的新天新地而使用的對於末世日的形象化描述。」[9] 在西亞文明的圖像史上，「太陽的翅膀」和神靈形象被描繪成鳥狀，鳥之羽翼象徵著監護和庇佑。在詩篇（十七 8、十八 10、三十六 7、五十七 1、六十一 4、六十三 7、九十一 4）的詩歌文學也表達了象徵庇佑權力的上帝的翅膀。[10] 以賽亞書亦描述了如太陽般上升的上帝形象（五十八 8、六十 2）。[11] 這些文字致力於描繪如太陽鳥的上帝，其神力如同翅膀維護和履行著正義，其描述重點根本不在「太陽的光線」是否具有治愈能力。由此我們可以推想和合本在翻譯「翅膀」為「光線」時，省略了原經的宗教文化意義，擱置了「太陽的翅膀」的神學想象空間。

有關太陽的不同理解，還出現在約伯記（三 9）。原文這裡用一個優美的比喻——「黎明的眼瞼」，形象地說明從漆黑一片的暗夜到曙光微露的黎明之間的瞬間破曉時分。《和合本》這裡又再次以直白的語言翻譯為「早晨的光線」：

> 願那夜黎明的星宿變為黑暗，盼亮卻不亮，
> 也不見早晨的光線〔原文是眼皮〕。

事實上，約伯記兩次（四十一 18）提及「黎明的眼瞼」，以擬人化的太陽眼瞼之眨動去形容破曉時分的瞬息萬變，這樣生動的比喻卻被《和合本》以「光線」敷衍了事，原經的詩意蘊味殆失。約伯記三十八章 32 節中，以神話語言描述北斗星及其眾子，《和合本》則譯為：

你能按時領出十二宮嗎？

能引導北斗和隨它的眾星〔星：原文是子〕嗎？

《和合本》譯經委員會成員富善（Chauncey Goodrich）所定下的翻譯原則曾清楚說明：「盡可能，必須提供直接的翻譯而不是釋義……」[12]。由於種種原因，這一原則在 1912 年明顯沒有遵循上面的例子。

三、多神背景的原典與一神論譯經者

為了闡明《和合本》中「或譯」和「或作」翻譯體制的意義和影響，我們應該進入更詳細的個案文本分析，以審查譯經者的種種考慮與原因。《和合本》詩篇八篇 5 節這樣翻譯：

你叫他比天使〔或譯：上帝〕微小一點。

中文《和合本》原則上以英文《英王欽定本》（KJV）和修訂版為翻譯底本，此處「天使」一詞亦跟從英語版。《英王欽定本》此處譯為 “For thou hast made him a little lower than the angels”。《修訂的標準版》（RSV）和大多數的現代英語譯本以及緊跟其後的修訂本都已將「天使」，改譯為「上帝」，如 “Yet thou hast made him little less than God”（RSV），《新國際譯本》（NIV），則採用一個更為模糊的名詞 “the heavenly beings”。中譯本雖版本眾多，但在這一字眼翻譯上與英譯本不同，至今大多數版本仍使用「天使」譯法，唯一例外的是《呂振中譯本》，他使用中國對於神祇的傳統稱呼——「天神」。《新譯本》也提示，原文或譯「上帝」。

可以理解的是，在這些翻譯背後，身處中國教會的譯經者所關切的，乃是如果宣稱人類只是比上帝微小一點，那會是對上帝的一種褻瀆。傳統的教條中，全知全能的上帝與謙虛、軟弱和無能的人類之間的對比關係，向來不容質疑。詩篇第八篇就是秉承此原則進行翻

譯的。實際上這種特別關注不是《和合本》所獨有，古代譯本如希臘《七十士譯本》（LXX）和敘利亞文本也出於淡化原典對神學之衝擊，用「天使」取代 *'elohim*。然而即便是翻譯為「天使」，也不能停止人們對於原文與譯經之間宗教理念差異的考究。從這個意義上說，詩篇第八篇所呈現之一神教者護教意願與多神教歷史背景的經文之間存在著某種緊張關係。

如果我們從詮釋學的角度認真對待希伯來聖經詩篇八篇 5 節，將會發現另一個神學的問題，即「神－人的概念」議題。猶太米德拉西傳統（Midrashic）中，將詩篇第八篇與創世記三十二章雅各與上帝角力連接起來，其評論頗具挑戰性：

> 雅各比上帝微小一點，只因他沒有能力賦予人類生命氣息。[13]

賦予人類生命是詩篇第八篇所描述上帝的神蹟，該米德拉西（Midrash）承認人類之偉大幾乎等於上帝，除了他們無法創造生命、賦予人類生氣。一旦譯經者將 *'elohim* 轉譯為「天使」，他們實際上允許原文（*textus receptus*）的改變與妥協，那麼，傳統神學的權威也必須作出相應修改。他們可能會辯解說，古代的其他版本（例如《七十士譯本》）也作「天使」，但問題是，古代版本何時淩駕於希伯來語《馬所拉文本》（MT，Masoretic Text）之上？譯經者又在何時置其他古代版本而不顧、只是緊緊抓住希伯來語《馬所拉文本》？

承認天界之存在對於我們了解神聖秩序是十分必要的。上帝並非天界唯一存在，以往關於天使的習以為常觀念，在一定程度上遮蔽了我們進一步探究天使背後的問題，即等級秩序中的各路神祇之存在如何與一神論調和共置？按慣例，神聖的秩序被稱為萬神殿，特指一種在天庭中、由權力、影響力與責任交織而成的網絡或關係網。事實上，希伯來聖經還遺存著不少多神教背景的痕跡，呈現出從獨一神崇拜（henotheism）到倫理一神教（ethical monotheism）或絕對的一神教（radical monotheism）的發展過程。詩篇八十二篇便是說明這個複雜問題的極佳個案。

God has taken his place in the divine council;
in the midst of the gods he holds judgment. (RSV)

上帝站在有權力者的會中，在諸神中行審判。（詩八十二 1）

此處英文 "God" 一詞被譯為上帝，他同時也是在天庭中生殺予奪的主宰者 *'elohim*，行使裁決與罷黜天界那些不合格的神祇的權力，[14] 而在地上，也有眾神之子將公義引入歧途，他們也受 *'elohim* 的監管。上帝曾以第一人稱複數提及這些神祇說：「你們是神，都是至高者的兒子」。此處的眾神或神聖存在都被期望為人類社會掌控公義，然而作為上帝的眾子，他們在地上卻未能維護公義：

你們當為貧寒的人和孤兒伸冤；
當為困苦和窮乏的人施行公義。
當保護貧寒和窮乏的人，
救他們脫離惡人的手。（詩八十二 3~4）

這些眾神未能履行神祇的職責，因此被至高者所取代。[15] 在這詩篇的結尾處，人們向至高者懇求更換掌控人間的神祇並取消其法官的角色。這段描寫象徵著一神教發展的某個階段，即上帝的眾子逐漸地被消滅，是因為他們在地上無法履行維護公義的職責。

詩篇還有其他經文段落也確認了「眾神」、「上帝的眾子」的觀念。如下文：

上帝的眾子啊，你們要將榮耀、能力歸給耶和華，歸給耶和華！（二十九 1）

在天空誰能比耶和華呢？上帝的眾子中，誰能像耶和華呢？（八十九 6~8）

在這兩處，希伯來原典中的「上帝的眾子」被翻譯成英文 "heavenly beings"（RSV），中文《和合本》正確地遵照了希伯來原典，譯為「上

帝的眾子」。詩篇八十九篇繼續讚頌上帝的偉大說：「他在聖者的會中，是大有威嚴的上帝，比一切在他四圍的更可畏懼。」（八十九 7）這裡的意思很明顯，圍繞上帝的還有眾神。詩篇還有另外二詞："the Lord of Host"（萬軍之主）與 "all Gods"（萬神），這些都清楚表明詩篇作者所處的多神宗教背景社會。

約伯記第一章中關於天庭場景的文字以及將「上帝的兒子」其中一名指定為撒但，傳達了很多希伯來聖經的文本處境。眾神之會議也出現在以賽亞書十四章 13 節，當指摘巴比倫國王思想中的的傲慢和驕傲時，曾提及巴比倫國王妄想逾越上帝的權威：

> 你心裡曾說：我要升到天上；
> 我要高舉我的寶座在上帝眾星以上；
> 我要坐在聚會的山上，在北方的極處。

申命記三十二章 8 節無論是翻譯還是解釋，都呈現了聖經學術研究的一個嚴重問題。根據目前大多數學者的看法，文本應當這樣表達：

> 至高者將地業賜給列邦，將世人分開，
> 就照神子的數目立定萬民的疆界。

這段文字意在將國與國的關係消融在神聖話語中。所有的國家皆在至高者掌管中，由其裁定國家的土地與邊界。至高者也通過「上帝的眾子」來統治萬民。這種上帝統治國家的神學理念是符合邏輯的，而希伯來語《馬所拉文本》反映了對於「上帝的眾子」說法的不安，試圖將此詞替換成「以色列之子」。《和合本》在這一點上十分忠實地加以發揮為：「至高者將地業賜給列邦，將世人分開，就照以色列人的數目，立定萬民的疆界」。如此則原文中上帝依照眾子數目來劃定國家邊界的神學意味蕩然無存。《現代中文譯本》和《呂振中譯本》則按照希臘語《七十士譯本》的意思分別翻譯為：

至高者分配列國的領土，把人類分開；
他按照以色列人的數目劃定萬民的疆界；(現代中文譯本)

上帝指定神子給每一民族：

至高者將地業分給列國，將人類分開，
就按神子的數目立了萬族之民的境界。(呂振中譯本)

《死海古卷》保存了希伯來形式的「上帝的眾子」觀念。事實上，希伯來聖經認為至高者便是以色列人的上帝，而還有其他的「上帝的眾子」庇護著其他的民族。彌迦書四章 5 節就有這樣的表達：「萬民各奉己神的名而行，我們卻永永遠遠奉耶和華我們上帝的名而行」。這至高者／上帝的眾子觀念，對譯者及信徒皆十分困惑。作為譯經者，應該遵從約定俗成的神學理念，還是排除現實語境去追尋聖經原文的原意？[16]

在大多數情況下，《和合本》與所有的教會支持的翻譯工作一樣，必將社群的一神論信仰帶進譯本中，尤其是當文本意義世界比較開放與模糊時。這一點在十誡翻譯中特別突出。所有為大眾接受的中文版與英文版，皆將出埃及記二十章 3 節的崇拜一神宣言，即不要將其他神放置於「我面前」，翻譯成富於神學意味的訓詞：「除了我以外，你不可有別的神。」

可以說，一些譯經者的一神論神學框架，已經形塑了聖經翻譯的面貌。譯經者時時關注基督教團體讀者的神學理念和護教意願，因應這些要求，對經文翻譯作出相應的調適，使經文更多體現傳教和牧養的關注。以賽亞書七章 14 節（「童女」懷孕）與創世記一章 21 節（上帝在第五天創造「海怪」）便是說明神學和教義驅動翻譯的兩個個案。儘管大多數現代英語譯本採取了「海怪」，幾乎所有的中文翻譯仍然遵循《和合本》的「大魚」。

以基督教的理解，過於密切的神人連繫始終是一個神學問題。這也反映在翻譯上。在雅各的夢中上帝從天梯下來與他說話。上帝到底站在雅各身旁或在梯子上，經文並不十分清晰。《和合本》選擇了神

人分離之理解：「耶和華站在梯子以上」（二十八 13），並注明有其他的可能性翻譯：「（或譯：站在他旁邊）」，而《現代中文譯本》則按照神人接觸（divine-human encounter）之理解：「他又看見上帝站在他旁邊」，然後加上「（或譯：在梯子上面）」。

誠然一如既往，有關聖經翻譯都有著不同的意見。其中一個早期《和合本》的檢視者穆瑞（A. H. Jowett Murray），提出翻譯員重要的貢獻，就是去產生一本簡單而莊嚴的中國中文聖經，目的是要達致「意思的準確性而非文雅。」[17]

翻譯委員會內成員經常出現激烈辯論及分歧。其中一個翻譯員見證了翻譯中包含人的因素。狄考文（Calvin W. Mateer）從開始便參與這項目，他寫及有關 1908 年翻譯聖經時所學習到的教訓。除了肯定聖經是一本非常難於翻譯的書之外，及國語是比文學形式的文理更難處理，他還指出教義和聖經話語之間的問題。他警告不可把聖經只作為「教義之實質」而忽略了「默示的真理」。他更強調上帝話語「一定不可被忽略或被玩弄」[18]。他批評聖經翻譯的誇大傾向，皆因出自一種無意識地去強調真理的慾望。又或者去調適或更改文本，以使那些對基督教一無所知的中國人得以皈依。他強烈地相信聖經應該傳到中國人中「*正如它本是如此*」（"*just as it is*"，斜體乃原文所有）。我們應該欣賞狄考文以下說得很好的話：

> 聖經並不需要翻譯者的修治（doctoring）。 中國教會應份得到聖經「*正本是如此*」（*just as it is*）的一個嚴謹忠實和正確的翻譯。[19]

顯然地，他的聲音是孤單的，並沒有委員會的其他成員跟隨。民主過程的結果往往未必與所謂「正確」的個人意見所配合：

> 每一個分歧會被翻譯委員會以多數票的議決去作最後決定。我們知道有時某一個取捨都經歷到極困難和悠長的過程。其中一個翻譯員將要面對基督徒性格的困難測試，接受一個不能符合他慾望或帶出他的審判的決定。[20]

詩篇最早是由狄考文（1836至1908年）所翻譯。他是美國長老會的傳教士，他一開始便為委員會的主席，直到去世為止。[21] 當時他只完成了首三十四篇詩篇的翻譯。狄考文死前曾極希望自己能有多一些時間去完成全卷詩篇。有報道說他請求弟兄羅拔為他祈禱：「祈求我能得以存活去完成舊約的翻譯，特別是詩篇。」[22] 其餘的詩篇是由鮑康寧（Frederick W. Baller, 1852-1922）完成。他屬中國內地會，被狄考文的繼任人賽兆祥（Absalom Sydenstricker）所批評。我們無從得知狄考文的首三十四篇詩篇有多少是曾被他的繼任人所更改。

《和合本》採取的翻譯原則，就是要盡量去接近原文（*textus receptus*），愈近愈好。[23] 這個原則並不是預設文本的意思，要一目了然及容易了解的；反而是要悉心詮釋，盡量去接近「真正所寫下的」（"what is actually written"）。[24]

四、結論

我們必須重申，聖經詮釋與聖經翻譯工作是相互關聯、互為唇齒的。我們詮釋聖經的方式直接影響與形塑了經文被翻譯的方式。聖經的學術研究與聖經翻譯研究的學者們應該攜手合作。然而在過去的九十年以來對於中文《和合本》進行歷史的批判性研究和文本性批評研究一直未能受到中國基督徒的重視。近年來西亞方面古經的一些學術研究結果已被少數現代譯本吸收到內容中。任修本（Gilbert. G. Warren）在《和合本》出版後兩年的《教務雜誌》中發表文章，提出聖經翻譯應該採納聖經學術研究成果。文中試舉幾段希伯來聖經片段為例，說明聖經的歷史性（historicity）及其本真性（nature）。他的結論帶有向他的傳教士同工們挑戰的意味：

我們無意挑起紛爭，但我們不能說假話，如果我們告訴中國人，大衛和歌利亞的故事只有一個而不是兩個，而且之間不包

含任何矛盾；又或者那些奴隸制法律都是以色列人在曠野之中時，上帝的口頭命令頒布──我們便是說假話。[25]

聖經翻譯不應脫離聖經文本的研究。譯經者應該忠實地將文本提交給讀者，不然，他們便是限制了上帝話語之權能及聖靈的神祕作為。此外，我們期待在經歷了長期發展之後成熟的中國教會，是可以推進嚴肅的聖經學術研究的。呈現給中國基督徒的，應該是一本富於想象力、激發宗教情懷和培育靈性的聖經。曾經有傳教士群體主張培養一種具有「聖經意識」的、「以閱讀聖經為首務」[26] 的中國教會。這樣的教會不僅將承擔出版和分發聖經的責任，同時也從事中文聖經的教學和翻譯工作。[27] 華人翻譯聖經正是中文《和合本》譯者當初的願景──畢竟，傳教士的譯經者從一開始就深刻地意識到自己的局限性，並常常視其翻譯為不是極致完美的成果。[28]

本文所討論的聖經翻譯問題是兩個層面的：首先，有一個文本的歷史處境橫亙於聖經翻譯之前，譯經者無法繞行。宣揚福音的佈道熱情以及教會所關切的中國信徒之皈依的文本處境，皆應納入聖經翻譯的考察範圍。比如本文提及的「上帝的眾子」翻譯問題，就牽涉到一神論與多神論之間的對比、及不同宗教背景的「聖經世界」等層面。我們認為，抑貶不同的神觀或忽視這些不同的背景，都是不恰當的。如何在多元文化背景中取得平衡點的同時又應保持創造性張力，這是自古至今聖經翻譯所面臨的挑戰。從這一點考慮，《和合本》的譯經者有權為一些難解的段落給予個人認定的最適宜的字眼和術語，同時又盡量將可供替換的詞語做成小字體和腳注。這或許是忠實於文本的有效方法。在這種翻譯機制之下，不同背景的古代經卷可以被容納於譯本之中，同時這也是對成熟讀者的一種尊重。

由第一點引發出的第二個問題是：可供選擇的古代及近代的譯本之大量存在，不斷地提醒讀者，聖經文本的靈活性（flexibility），適應性（不同 adaptability）和彈性（elasticity）。聖經是歷史和文化產品，也是一個開放的文本，容納不同處境的解釋。聖經不同的版本也提示

讀者認識到聖經在正典化之前以及之後的各種文本形態及承傳史。當然，上帝的語言只有以人類的話語轉述，才能被理解。但是，這決不意味著上帝的話語只能被人類話語所馴化及困限（domesticated and captured）。事實上、在不同的譯本中、往往蘊藏著各種意義的空間和可能性。

注釋

1 該論文之研究及寫作乃《聖經在中國：1940-1919》計劃一部分，得蒙香港研究資助局之慷慨支持，謹此致謝。

2 Robert P. Carroll, "Between Lying and Blasphemy or On Translating a Four-Letter Word in the Hebrew Bible: Critical Reflections on Bible Translation" in Athalya Brenner and Jan Willem van Henten, eds., *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century: Authority, Reception, Culture and Religion* (London; New York: Sheffield Academic Press, 2002), p. 61.

3 見 Eugene A. Nida 之「意義相當」方法用於 *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964)。Philip C. Stine 對於 Nida 有關聖經翻譯之評估，見 *Let the Words be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida* (Leiden; Boston: Brill, 2004)。

4 有關這論點及其他問題之討論，見 R. P. Kramers, *Chinese Bible Translation* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1965) 和 Moses Hsu, *Bible and Bible Translating* (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1983)。還有其他真正需要修改的段落：「耶和華啊，我們要等到幾時呢？求你轉回，為你的僕人後悔。」（詩九十 13）比較其他現代譯本：「上主啊，你的震怒幾時終止？求你憐恤你的僕人。」（現代中文譯本）和「永恆主阿，要到幾時呢？回心轉意，憐恤你僕人吧！」（呂振中譯本）。

5 在施約瑟的 41 個注釋中採用猶太釋經，他受猶太經學大師 Rashi 之影響猶深。見 Irene Eber, "Translating the Ancestors: S.I.J. Schereschewsky's 1875 Chinese Version of Genesis," *Chinese and Jews: Encounters Between Cultures* (London; Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2008), pp. 67-88。

6 由於創世記第三章之影響，有些學者喜歡把「人」讀成「亞當」。Robert Gordis 加入詩篇八十二篇 7 節作為把「亞當」代替一般意指「人」的一個例子。見 *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978), p. 353。

7 比較路加福音及馬太福音之登山寶訓可顯示出這兩本書所採取的不同立場：「你們貧窮的人有福了！因為上帝國是你們的。」（路六 20）及「虛心的人有福了！因為天國是他們的。」（太五 3）

8 Pieter A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987).

9 Andrew E. Hill, *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1998), p. 349.

10 Hill, *Malachi*, p. 352.

11 Hill, *Malachi*, p. 350.

12 引自 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), p. 325。

13 William G. Braude, trans., *The Midrash on Psalms* (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 218.

14 James L. Mays, *Psalms* (Louisville: John Knox Press, 1994), p. 268.

15 Mays, *Psalms*, p. 271.

16 中文《和合本》翻譯創世記六章 2 節（「上帝的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻」）及六章 4 節（「後來上帝的兒子們和人的女子們交合生子，那就是上古英武有名的人」）時，則忠於原文。

17 A. H. Jowett Murray, "The New Mandarin Bible," *The Chinese Recorder*, Vol. 50 (July 1919), p. 440。穆瑞對於「先知說預言」這個誤導的述語分別持續出現於先知及預言中，感到不快（頁 442）。

18 Calvin W. Mateer, "Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin," *The Chinese Recorder*, Vol. 39 (November 1908), p. 604.

19 Mateer, "Lessons Learned in Translating the Bible into Mandarin," p. 608.

20 A. H. Jowett Murray, "The New Mandarin Bible," *The Chinese Recorder*, Vol. 50 (July 1919), p. 442.

21 Zetzsche, *The Bible in China*, pp. 307-310, cited by Irene Eber, "Several Psalms in Chinese Translation," *Chinese and Jews: Encounters Between Cultures* (London; Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2008), p. 103.

22 Chauncey Goodrich, "In Memoriam of Rev. Calvin W. Mateer, D.D., LL.D.," *The Chinese Recorder*, Vol. 40 (January 1909), p. 39.

23 A. Sydenstricker, "The Revised Mandarin Version of the New Testament," *The Chinese Recorder*, Vol. 39 (April 1908), p. 196.

24 A. Sydenstricker, "The Revised Mandarin Version. Second Paper," *The Chinese Recorder*, Vol. 39 (May 1908), p. 268.

25 Gilbert G. Warren, "Two Examples of Critical Analysis of Old Testament Passages," *The Chinese Recorder*, Vol. 52 (July 1921), p. 492.

26 Carleton Lacy, "Bible Distribution and the Chinese Church," *The Chinese Recorder* (July, 1922), pp. 459-464.

27 Lacy, "Bible Distribution and the Chinese Church," p. 463.

28 C. Wilfrid Allan, "A New Version of the Chinese New Testament," *The Chinese Recorder*, Vol. 72 (February 1941), p. 77.

《撒母耳記上》的兩個中文譯本*

伊愛蓮（Irene Eber）教授
耶路撒冷希伯來大學榮休教授

《撒母耳記上》是在聖經敘事中最具戲劇性的故事之一。它已吸引無數的學者對其作出釋義與分析，以及里爾克（Rainer Maria Rilke）與茨威格（Arnold Zweig）等文學巨擘也都曾寫下關於癲狂掃羅王的原創性著作。故事中的三個要角，先知撒母耳、掃羅之子約拿單、以及未來將稱王的大衛，都吸引了相同程度的關注目光。[1]

這並不特別令人意外。此一饒富興味的故事發生在兩個層面——政治性與個體性層面——上發生。在政治性層面上，它描繪出以色列歷史中的一個關鍵時刻，從士師時代向列王時代的過渡。在個體性層面上，它是撒母耳與掃羅——這位耶和華命令撒母耳揀選出來作王的人——之間的衝突。在撒母耳死後，衝突在掃羅與大衛之間延續，當前者逐漸體認到他的王位將被後者取代。掃羅的癲狂隨著他自己與其子約拿單之間的失和而與日俱增。政治與個體的劇情兩者都在戰爭持續不斷地發生，包括大衛對抗非利士巨人歌利亞的著名戰役的背景中上演。[2]

相較於另一個包含迷戀與背叛等主題的聖經故事，參孫與大利拉的敘事，撒母耳與掃羅的故事則未得到華人太多的注意。參孫的故事曾被中國作家茅盾改寫為小說《參孫的復仇》（*Samson's Revenge*），並且毫無疑問地，它被刻意塑造為一個政治寓言，如羅賓遜（Lewis S. Robinson）所評注的。[3] 但能十分確定的是，為參孫的故事增添張力的卑鄙女性形象，到了《撒母耳記上》則換作幾位男性要角主導著同樣的功用。女人，如撒母耳的母親哈拿，或是知道如何讓大衛息怒的拿八之妻亞比該，在此敘事中僅短暫登場。

除了重要的女性角色闕如之外，我們也應注意這故事缺少一位剛強的、形象正面的男性英雄。掃羅當然展現了他的軍事將才，但他不久便成為一位可悲的、蠻橫無理的角色。其子約拿單在劇情中並非一位卓越的英雄人物，而大衛雖然較能勝任戰事，卻在弒君行動中畏縮，寧願漂流多年也不願直接向君王宣戰。他在《撒母耳記上》中扮演著一個積極卻從屬的角色。剛強的男性人物是撒母耳，但他還是無法堅持自己的主張，而必須順從上主之命，即便他反對為以色列人設立君王。因此，應該提問的是，是否故事本身的政治情節以及一位真正英雄的闕如，造成它未能吸引在二十世紀前半葉的中國作家的關注？

另一方面，這故事是有其敘事結構，尤其是其結構的統整性，應會招致中國作家更多關注如何利用這故事的文學潛能。當中有一個歷經成功到崩潰及死亡的男人，以及一個明顯的、包羅萬象的建立與毀滅的模式。[4] 畢竟，掃羅的故事是一位悲劇英雄的故事，並且當中的信息並非以平鋪直述的手法傳達。於是讀者常被引導以一種更複雜的方式去理解故事中的各個事件，導致他／她認同掃羅的悲慘命運。[5]

另一必須被考慮的面向，即為這故事如何被翻譯成中文。中文譯本真的掌握並傳達了當中的政治問題與個體衝突的戲劇張力嗎？且若真如此，華人讀者能夠將這些問題與自身關聯嗎？會有華人作家被它激發靈感，將故事中的相關事件改寫為小說嗎？一個必須被考慮的事實是，1919 出版的《和合本》聖經似乎在相當大的程度上依賴之前由

施約瑟（Samuel I. J. Schereschewsky, 1831-1906）所譯的官話舊約譯本，於 1875 出版的《舊約全書》。[6] 雖然這兩個譯本之間的關係仍有待系統性的探究，但雅芙麗教授（Lihi Yariv-Laor）與我本人對於各段舊約經文所做的一些未發表的研究證實了此一假設。因此，必須提出的問題，便是在何種程度上《和合本》是先前譯本的改進。新的譯本能否掌握《撒母耳記上》的政治性與個體性劇情？

《撒母耳記上》的政治性層面

當以利的兒子們被判定不配繼續擔任祭司職分時，耶和華對正在以利的家中事奉的撒母耳說話，之後所有人都知道他將成為下一位先知（prophet）（撒上三 20）。作為先知，他以祭司身分行使領導與審判（judging）的職分（撒上七 6）。簡而言之撒母耳成為了一位具有權力的決策者。

不幸的是，他的兩個兒子並未克紹箕裘，並且撒母耳已年紀老邁，以色列的長老去見他並要求他立一位君王來統治他們（撒上八 5）。此處的希伯來原文明確地使用了「審判」（judge）一詞，1899 年出版的譯本脫離了原意，使用了「治理」（rule）這個詞彙，並且《和合本》在這節經文以及八章 20 節亦沿用此一詞彙。這並非一個重大的差異，但仍是個差異，且未強調出士師時代向君權時代過渡的歷史意義。長老們要求的是一位君王——雖然是一位像其他國家所擁有的君王——來繼續行使士師的職分。

耶和華依然了解到祂的統治被以色列民拒絕了，因而接下來就有撒母耳告訴人民君王統治之後的情況會是如何的著名演說。他進而提議去尋找這位君王，並且遇見他將膏立的領袖（君）(撒上十 1）掃羅。在此兩個譯本的翻譯稍有不同。施約瑟將之翻譯為「其民之君」（chief over the people），而《和合本》譯為「他產業的君」（over property）。人民便欣喜且歡呼著「願王萬歲」（long live the king）。

此刻撒母耳與掃羅的衝突便開始了。撒母耳仍然是耶和華命令的傳達者，並且他繼續實行祭司職分。聖經引導讀者去相信，掃羅是出於完全無知而非刻意的緣故，他不僅未遵從撒母耳之命，還篡奪其祭司職分。這發生在非利士人兵臨城下的危機時刻，當撒母耳預計要主持獻祭儀式而掃羅卻因撒母耳未到便先行獻祭（撒上十三 9）。撒母耳在現身之後，預言掃羅將失其王位。掃羅的第二次過錯更為嚴重。他受命殲滅亞瑪力人。施約瑟的版本在此使用「攻擊」（撒上十五 3）一詞，帶有動武的意涵；而之後的版本將之譯為具有更強烈意涵且更準確的「擊打」。但掃羅再次違背命令，憐惜牲畜與亞瑪力王亞甲。此刻撒母耳便對掃羅勃然動怒，並判定他的行為是悖逆且罪惡的（撒上十五 23），較早的施約瑟譯本在此使用帶有違背意涵的「違逆」一詞，而《和合本》則直接稱其為「悖逆的罪」（the sin of rebellion），又是一個較好的翻譯。

接下來撒母耳轉而另立新王，找到大衛並且膏立他。在此聖經僅陳述他膏立大衛（撒上十六 13）而未說明膏立他為何種身分。譯文本身並未說明，也沒有任何附加在經文間的注解說明此一差異。膏立的結果是「耶和華的靈」臨及大衛。此處施約瑟將靈譯為「神」，而《和合本》偏好「靈」。這兩個詞彙終究都不令人滿意。「主的神」抑或「耶和華的靈」均無法真正被認真的讀者所理解。以同樣的象徵，耶和華所差派的邪靈稍後臨及掃羅，並且兩個譯本都將之譯為「惡魔」，這也會造成細心讀者的許多困惑。

現在我們已經來到共有三十一章的《撒母耳記上》的中間部分。我想提出一個觀點，即當中的前半部，一段高度緊張的政治性敘事，其實不太能吸引五四一代的作家。畢竟，中國終於已經在幾年前脫離帝制，並且如今作家們已很難認同一種對君權的渴望。更有甚者，存在一個《和合本》並未以注解的方式或對翻譯詞彙的選擇，去充分處理的矛盾問題。掃羅並非一位剛強的領袖人物。他不是一個獨立的個體，而是從屬於一個更高的權威，透過此權威的代言人撒母耳。這並非中國的青少年或青年人需要的那種領袖。掃羅也不夠格作為中國傳

統文化中的英雄，並不像如《水滸傳》等偉大小說中的那些中國領袖。掃羅在第一次抗命的案例中對其為何並未等待撒母耳出現，以及在第二次抗命的案例中對其為何並未殺盡亞瑪力人牲畜所做出的謙卑解釋，像是自我貶抑，而非貼切一位領袖應有的作為。

《撒母耳記上》的個體性層面

雖然戰爭持續作為《撒母耳記上》後半部的一部分，敘事本身現已圍繞兩個核心發展而循環。一個是掃羅持續的心智衰退，被描繪成幾近瘋狂與行為蠻橫無理。另一個則是大衛的逃亡及其與掃羅的偶爾遭逢。譯本是如何處理這兩個主題？

在成功戰勝歌利亞的段落（十六章）之後，大衛加入掃羅的家庭，並且每當掃羅深陷於瘋狂（惡魔），大衛便彈奏他的琴（harp）。但此一和平狀態並未持續太久。婦女們所吟唱的詩歌似乎在稱頌大衛在戰爭中的卓越能力，掃羅便受妒意掌控並一再試圖殺害大衛。在掃羅謀殺大衛的意圖以及大衛閃避這些謀害的背景下，掃羅之子約拿單與大衛之間正發展出一份親近的友誼。聖經對此的優美描述說明了約拿單與大衛的心深相契合，並且他愛大衛如同愛自己的性命（撒上十八1）。兩個譯本都使用「心」來翻譯前一句經文的情況，且以「性命」翻譯後一句的情況。希伯來原文的詞彙“*neshamah*”是一個微妙的詞，而且「心」（soul）並非總是準確地將之重現。然而帶有心思（heart-mind）意涵的「心」是一個絕佳的翻譯。毫無疑問地，為了避免重複，選擇「性命」或「生命」（life）作為第二個情況的翻譯，已足夠接近原意。從現在起，約拿單一再地救助大衛，因而作出違背父親意願的行為。不僅於此，當王的傳信者被差派去逮捕大衛時，他們都被上帝的靈附體，開始受感說預言，如同掃羅先前所做的一樣。兩段經文都將說預言（prophesying）僅只譯為「說話」（speaking）（撒上十九

21)。此處經文的譯文都未指明那些人說的是上帝所啟示的言語。不知情的讀者會因而無法領會這種說話的獨特意義。

大衛的逃亡開始於二十一章，並且經常令人聯想到發生在《左傳》中的故事。[7] 在逃亡途中，他聚集了一群追隨他的人，從掃羅對他的追捕中死裡逃生，並且拒絕弒君的行為，即便機會唾手可得。最後他與非利士人——以色列的敵人在一起（二十七章），並在他們當中存活到與掃羅的軍隊最終交鋒的時刻。

在此同時撒母耳已過世，且掃羅害怕面對要與非利士人爭戰的後果。他想徵詢上帝的建議，但未獲回應。最後掃羅要求他的僕人為他找來一位有著「相似的靈」(familiar spirit）的婦人（撒上二十八 7)，此舉妄顧了他先前下令禁止這類行為的事實。兩個譯本在此處都選擇直接陳述掃羅要求的是甚麼樣的婦人，將之直譯為「交鬼的婦人」，或一位通靈的婦人。她被找來，且被迫召喚撒母耳，他告訴掃羅，上帝已將王國從掃羅的手中「奪去」(torn)(撒上二十八 17)。奇怪的是，兩個譯本都將王國（kingdom）譯為「國」(country)。「國」通常用於指稱其他國家，「外邦國家」(原文為 *goyim*)，且從未聯結於以色列，即便其他的國家也是王國。在施約瑟的例子中，對「國」的使用可能由於政治考量，這是為了避免可能引發被說成支持更換朝代的指控。但為何《和合本》的譯者也這樣做？

人類的情感與關係的複雜性主導了《撒母耳記上》的後半部分。一方面是掃羅與大衛之間的愛與（逐漸增加的）恨交織的關係，另一方面則是大衛與約拿單之間的真誠且相互信任的友誼。兩個譯本都未以充分清晰的說明，指出這兩種關係之間的對比。五四一代的作家們未能在這後半部分中找到小說創作的素材，可能歸因於這部分極度缺乏一位形象正面的英雄。儘管大衛與歌利亞的交鋒結局是成功的，大衛自此之後仍會被視為一位受迫害者而非一位正面英雄。隨著故事的進展，掃羅並未如願除掉大衛；大衛避免與掃羅直接對決；約拿單的角色則是大衛所信任的好友，然而他的行為卻並未顯示出其可能與其父疏離。

《和合本》能夠被視為對先前的施約瑟譯本的改進嗎？一般言之，這兩個版本並未有顯著的差異。諸如利用對比去創造出一種更生動的敘事——粗俗的拿八與精明的亞比該，保守的撒母耳與躁進的以色列人民——等文學手法，在兩個譯本中都忠實地重現。[8] 然而，施約瑟並未充分傳達掃羅的失敗當中的微妙複雜性。此處的問題是，掃羅的失敗是否歸因於一種「作為人類的內在缺陷」(inner inadequacy as a human being)，抑或外在助力的減緩阻礙了他的成功？[9] 如果《和合本》的譯者們在翻譯《撒母耳記上》的過程中能較少依賴先前的譯本，他們原本是能夠改善他們的翻譯的：不僅直述其複雜性且突顯其文學優點。掃羅處於完全無法掌控以及失去決定權之景況的那種嚴重程度，在第二個譯本中並未被盡可能地以強而有力的方式呈現。

但仍有些例子可以說明《和合本》是對先前譯本的相當大的改進，當中的一些例子已於上文提及。使用更新的術語及文法，這兩者都在許多的部分造就了一個更好的譯本。一位如茅盾一樣對聖經主題感興趣的中國作家，是否會轉向《和合本》的《撒母耳記上》，去尋找創作素材，仍無法下定論。儘管《和合本》已有所改進且更具清晰度，其對於先前譯本的依賴也未能使其掌握敘事裡的悲劇的戲劇張力。不僅於此，充斥故事前半部分的政治訊息，毫無疑問地根本是不適切於在上個世紀二、三十年代的中國處境。

注釋

* 本文原以英文發表，題為“1 Samuel in Two Chinese Translations”（翻譯：譚俊明）。

1 Shimon Bar-Efrat, *Das Erste Buch Samuel: Ein narratologisch-philologischer Kommentar*（《撒母耳記上：一種敘事學—語言學的釋義》）, Johannes Klein, trans. (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2007), pp. 52-53.

2 大衛與歌利亞的故事在「撒母耳前書第十七章」（《教會新報》第2卷，第54期〔1869年9月25日〕，頁16）中，以一個精簡許多的版本重述。

3 此一版本的故事最初發表在《文學創作》（桂林，1942年12月5日）。羅賓遜的評注位於氏著 *Double-Edged Sword: Christianity & 20th Century Chinese Fiction*（《兩刃之劍》）(Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1986), p. 172。

4 W. Lee Humphreys, “The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9-31,”（「掃羅王的悲劇：對撒母耳記上九至三十一章之結構的一項研究」）*Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 3 No. 6 (April 1978), pp. 18-27.

5 Yairah Amit, “The Delicate Balance in the Image of Saul and Its Place in the Deuteronomistic History,”（〈在掃羅的形象與其在申命記歷史中之地位的精細平衡〉）收錄於 Carl S. Ehrlich 與 Marsha C. White 合編，*Saul in Story and Tradition*（《在故事與傳統中的掃羅》）(Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), p. 78。

6 一個包含新約的修訂版本，由大英聖書公會（British and Foreign Bible Society）於1899年出版。之後的版本並未有主要的經文更修，但包含了更多的注釋。於本文我使用的是1899年的版本，並使用中華聖經公會（China Bible House）1939年出版的《和合本》聖經。

7 在此我必須感謝高利克教授（Marián Gálik）令我注意到《左傳》及其與聖經敘事常有的相似性。

8 Alfons Schulz, “Narrative Art in the Books of Samuel,”（〈《撒母耳記》中的敘事藝術〉）收錄於 David M. Gunn, ed., David E. Orton, trans., *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars, 1906-1923* (Sheffield: Almond Press, 1991), pp. 119-170。

9 David M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*（《掃羅王的命運：對一個聖經故事的一種詮釋》）, Journal for the Study of the Old Testament 14 (Sheffield: The University of Sheffield, 1980), p. 115.

為經典重新著色——《和合本》標點、人名和地名的更新

李雋教授
伯特利神學院聖經系教授

一、引言

過去九十年來，《和合本》廣為華人基督徒接受，被認為是特別具權威的中文聖經譯本。[1] 但隨著中國語文的發展以及聖經研究的進展，《和合本》也有不少地方需要修訂。本文將回顧《和合本》的修訂歷史，指出標點、人名和地名雖然是規模較少和爭論較少的修訂方向，不同的出版機構在修訂時都有不同的處理方法，這些分歧不僅牽涉中國語文的發展和聖經研究的進展，更反映各機構在修訂《和合本》時背後的各種考量。

二、《和合本》的修訂歷程

I. 二十世紀上半葉的修訂

早於 1920 年代，就已經有修訂《和合本》的計劃，其中包括燕京神學院的修訂小組、周作人對標點符號的初步修訂，以及 1926 年成立的一個委員會，可見《和合本》的標點符號在早期已有修訂的需要。但這些的修訂計劃都沒有實質的成果，在這段時期，唯一的改變是 1939 年將《官話和合譯本》改為《國語和合譯本》。[2]

II. 六十年代的修訂

在 1949 年以後，隨著中華聖經會遷至香港並改名為香港聖經會，大英聖書公會和美國聖經公會再次思考修訂《和合本》的問題並在 1962 年出版了新版本的《和合本》，這版本的正式書題由《舊新約全書》改為《聖經》，內文也有一些有限度的修訂，如將「亞比亞」（太一 7）改為「亞比雅」，避免有「亞洲比較亞洲」的歧義出現。[3]

隨著聯合聖經公會在 1946 年成立，美國聖經會翻譯執行祕書及翻譯學者奈達（Eugene A. Nida）積極參與各地的聖經翻譯工作，他認為當時對《和合本》的修訂計劃「基本上是以海外華人為對象」，雖然奈達希望這修訂可以為中國大陸教會所採用，卻也同時承認大陸的民眾不一定對聖經的修訂版本有興趣。[4] 聯合聖經公會曾經成立兩個負責修訂《和合本》的委員會，但隨著奈達提出「動態等值」（dynamic equivalence），即後期的「功能等值」（functional equivalence）理論，聖經公會全力出版《現代中文譯本》，《和合本》的修訂退居二線的位置。[5]

III. 八十年代聯合聖經公會的修訂

《現代中文譯本》新約在 1975 年出版，1980 年出版舊約，聯合聖經公會在完成翻譯和出版《現代中文譯本》後，再次開展修訂《和合本》的工作，並且在 1984 年成立修訂委員會，於 1986 年出版《馬太福音試讀本》。兩年後，聯合聖經公會在出版了《新標點和合本》，是一項規模較小的修訂計劃。[6]

IV. 八十年代中國基督教協會的修訂

中國內地於 1980 年重印《和合本》，三自教會早於 1979 年開始商議修訂《和合本》，並且在 1981 年完成初步的修訂工作但並沒有出版，跟聯合聖經公會的修訂工作一樣，在《和合本》的全面修訂難以在短時間內完成時，出版機構會先出版一些較小幅度的修訂。所以，中國基督教協會在 1989 年出版了《簡化字現代標點和合本》，並在 1998 年進一步作出小規模的修訂，除了用簡化字印刷，此修訂本的改動與《新標點和合本》類似，同樣不涉及語義及文體，只對人名及地名作出一些改動。[7]

V. 九十年代浸信會的修訂

香港浸信會在 1991 年開始修訂《和合本》，1993 年出版《現代標點和合本》，這版本是參照《新標點和合本》的修訂後，對 1919 年《和合本》所作的小規模修訂，[8] 除了將「洗禮」全改作「浸禮」，並且選用「神」而不用「上帝」之外，有關人名及地名的修訂比《新標點和合本》更少。[9]

VI. 二十一世紀香港聖經公會的修訂

自 1980 年代出版《馬太福音》的修訂試讀版後，聯合聖經公會要到 2000 年才再出版《四福音書》和《羅馬書》的試讀本。同年 9 月，聯合聖經公會決議由香港聖經公會負責繼後的修訂工作。《和合本修訂版》新約全書已於 2006 年初面世，2007 年十一月出版了《新約附詩箴》，預計舊約全書將會於 2010 年出版。

三、標點、人名和地名先獲修訂的原因

《和合本》於 1919 年出版後成為基督教聖經極重要的中文譯本。雖然《和合本》已被廣泛使用，但隨著中國語文的發展、聖經研究的進步，加上時代的改變，《和合本》面世的日子愈長，其中需要修訂的地方也愈來愈多。上文回顧了過去九十年的《和合本》修訂計劃。早期的計劃沒有顯著的成果，原因大概是《和合本》在出版以後被廣泛接納，沒有迫切的需要去作大幅度修訂。

到了二十世紀下半葉，不同的機構都再次研究修訂《和合本》的可能。一方面是因為《和合本》的語言與現代中國語文相距愈來愈大，例如在標點符號的運用方面與現代中文的規範有別，另一方面也因為時代的改變而必須修訂某些字眼，例如人名和地名應按現代中文的規範來翻譯。但不論是聯合聖經公會的修訂計劃，還是中國大陸的修訂，都遇上不少波折。修訂的工作往往要跟其他工作爭奪資源，例如中國大陸的教會在 1980 年代開展全國基督教恢復活動，又要處理金陵協和神學院復校事宜，修訂工作因此未能繼續。[10] 香港聖經公會的修訂計劃，也同樣要讓路予《現代中文譯本》的翻譯及出版工作。

《和合本》的修訂即使在後來重新得到重視，在實行上也有不少難題，聯合聖經公會翻譯顧問洪放就曾指出修訂《和合本》要面對不少挑戰。[11] 尤思德（Jost Oliver Zetzche）雖然認為《和合本》的翻譯用上了

三十年是一段頗長的時間，[12] 但聖經公會對《和合本》的修訂也要超過二十年才有望出版，可見修訂工作並不比最初的翻譯工作來得簡單。

《和合本》既需要修訂，但修訂時要面對的問題又難以在一時之間解決，因此，不少出版機構都採用較小規模的修訂方式，主要在標點的更新和專有名詞的翻譯上對 1919 年的原《和合本》作出修訂，成功出版的版本包括：香港聖經公會的《新標點和合本》、中國基督教協會的《簡化字現代標點和合本》和浸信會出版社的《現代標點和合本》。另外，由香港漢語聖經協會（前身為國際聖經協會）出版的各個《和合本》版本，也對標點、人名和地名作出了一定程度的修訂。[13]

上述幾個成功出版的《和合本》修訂版本，都只是集中修訂標點、人名和地名，由此可見，標點、人名和地名的修訂似乎是較少爭議又最迫切的修訂方向。修訂標點、人名和地名也似乎是各出版機構攀越「全面修訂《和合本》」這座高山前的一個立足點。不過，即使在修訂標點、人名和地名這個看似簡單的工作上，不同版本的修訂在原則、幅度和應用的考慮上都有分別。下文將簡介不同版本在修訂標點、人名和地名時所出現的差異。

四、標點符號的修訂

1. 中文標點符號發展與《和合本》凡例的關係

根據《辭海》的解釋，「標點符號」是「書面語裡用來表示停頓，語調以及語詞的性質和作用的符號，是書面語的有機組成部分」。《現代漢語詞典》則定義為「用來表示停頓、語氣以及詞語性質和作用的書寫符號」。《和合本》在 1919 年出版時所採用的標點符號雖然與現今的中文標點有別，但這套標點卻並非《和合本》所首創，事實上，中文標點早在《和合本》出版前已經出現，只是早期的中文標點並沒有一套的準則。[14]

最接近《和合本》標點凡例的傳統，要數宋代刻書中出現的句讀符號——小圈（。）和尖點（、）。小圈（。）點於字旁，表示斷句，相當於今日的句號；尖點（、）微點於兩字中間，表示要小停頓，相當於今日的逗號。前者與《和合本》的「小圈」相仿，用來表達「凡一氣或數氣而意思已全的」，後者與《和合本》凡例中的「尖點」相似，表達「凡一句而意不全的」。到了明代，小說盛行在人名旁加「|」（單直線），地名旁則加「‖」（雙直線），可算是專名號的雛型，這兩個標點符號也是《和合本》用來標示人名和地名的方法。

現今華人最不熟習的 1919 年《和合本》標點，大概是凡例中的「小點」(·)，這符號所表達的停頓既沒有「小圈」那麼長，又沒有「尖點」那麼短，表達「凡一氣而意思不全的」，這跟 1897 年廣東東莞人王炳耀參考外國新式標點所提出的十種標點符號的其中一個相似。王炳耀將逗號（，）定為一讀之號，小點（·）定為一句之號，小圈（。）定為節之號，王炳耀提出的小點（·），作用也跟《和合本》相似，用來表達介乎逗號和句號長度之間的停頓。王炳耀提出的十種標點符號，後來被胡適、周作人、錢玄同等代表的國語統一籌備會人所採用，並於 1917 年頒行「新式標點符號」，其中也有《和合本》所採用的「小點」(·)，稱為「點號」(·)。[15]

《和合本》面世的時候，正是近代中國語文轉變最急劇的時間。《和合本》在 1919 年 4 月 22 日出版。同年，馬裕藻、朱希祖、錢玄同、劉復、周作人、胡適等人聯名提出了《請頒行新式標點符號議案》，而正式用白話和新式標點寫作的第一本書，也不過是在 1919 年 2 月才出版的胡適《中國哲學史大綱》。官方的規定要到了 1920 年，北洋政府教育部才發出通令全國採用新的十二種新式標點符號。[16] 難怪早在 1926 年，周作人就獲邀要對《和合本》的標點作出修訂。與其說《和合本》的標點運用不合現代中文的規範，倒不如說在《和合本》面世的時候，現代中文對於標點的規範仍未穩固。

隨著中華人民共和國在 1951 年 9 月出版《標點符號用法》，列出十四種標點，又在八十年代末加入連接號及間隔號，並在 1990 年由

國家語言文字工作委員會和中華人民共和國新聞出版署重新發佈了修訂後的《標點符號用法》，中國大陸對於標點的運用已經有了官方的規範。[17] 另一方面，中華民國教育部在 1987 年公布《重訂標點符號手冊》，並在 2007 年由教育部編著《重訂標點符號手冊》修訂版。[18] 可見到了二十世紀下半葉，中國語文對於標點的規範已經比《和合本》出版時穩定，例如，《和合本》的「小點」（·）基本上已經被剔除於正式標點之外。其他的標點符號的規範也大同小異，但這不代表《和合本》的修訂在標點上可以取得絕對的共識，其中值得注意的是有關引號的處理方法。

II. 引號的標準和修訂

中華人民共和國規定橫書的單引號為‘’，雙引號為“”；這跟中華民國教育部的單引號（「」）和雙引號（『』）不同。不但如此，兩套準則的單雙引號運用次序也剛好相反：中華人民共和國在 1990 年的《標點符號用法》規定先用雙引號，內部如需再引用時則用單引號；直排仍保持雙引號在外，改用『』和「」。中華民國教育部：先用單引號（「」），內部如需要引用，再用雙引號（『』）。值得一提的是，中華人民共和國在 1951 年公佈的《標點符號用法》仍是規定先用單引號，然後才用雙引號的，但因著 1951 後的出版物多為橫排，愈來愈多的出版社以雙引號為先行，因此 1990 年的《標點符號用法》也改為以雙引號先行。這一規定上的改變導致海峽兩岸在引號的運用次序上剛好背道而馳。這兩套標準既然剛好相反，當然也難以相容，例如：中華民國行政院國家科學委員會的《撰稿原則與稿件格式標點符號規則》就在引號一欄下特別指出「切勿使用‘’及“”作為單、雙引號」。[19]

上文提到《和合本》出版的時代，正好是現代中國語文急劇發展的時候，到了九十年後的今天，雖然白話文跟文言文的分別已經相當清晰，官方對於語文的運用也有了規範，但對於引號的運用，仍是有至少兩套的標準。譯者要決定採用哪一套標準來處理譯文中的引號。

中華人民共和國在 1990 年的修訂反映了新的橫排方式令單雙引號的次序與前不同，以致新的規定也要吸取大眾運用引號的新做法，以雙引號先行。這代表了有關的規定受語文發展中的約定俗成現象所左右，規範的標準需要隨著語文的發展而更新。雖然中國語文在二十一世紀的改變速度比不上二十世紀初，但語言不住的改變卻仍是譯者需要留意的。

另外，若參考中華民國行政院國家科學委員會的《撰稿原則與稿件格式標點符號規則》，其中特別指明「切勿使用‘’及“”作為單、雙引號」，這可以反映語文雖然是約定俗成，但出版或學術機構在正確和錯誤之間仍然要立下一條清晰的界線。這界線其實不一定有絕對的「對錯」之分，但卻可以標示不同標準之間的差異。

各《和合本》修訂版在引號的使用上也有分別：中國基督教協會出版的《簡化字現代標點和合本》的引號當然依照國家的規定；香港聖經公會的《新標點和合本》在 1990 年的新規定前出版，而且是直排印刷，以單引號先行，符合當時兩岸對引號的相同規範；香港浸信會出版的《現代標點和合本》雖然在 1990 年後出版，但基本上仍是直排，引號的運用也依循香港聖經公會在《新標點和合本》中的慣例。

香港的漢語聖經協會，反而最先全面採納中華人民共和國在 1990 年的《標點符號用法》中對引號的規範，不但橫排經文，並且以雙引號（“”）為開始，其中再有引用則以單引號標示（‘’）。香港聖經公會的《新標點和合本》則只是在簡體字版本才採用中華人民共和國的規定，不論是《新標點和合本》還是《和合本修訂版》的繁體字版本，即使是橫排印刷，都依然跟從中華民國教育部的規定，這也是香港報章使用引號的慣例。

五、人名的修訂

香港聖經公會的《新標點和合本》在說明中列出修訂人名的三個原因：一、避免不雅：修改不雅的譯名，如流便改為呂便；二、避免誤會：改動容易引起誤解的名字，例如尼哥底母可能被誤會為女性，所以改為尼哥德慕，友阿爹可能被誤會為男性，所以改為友阿蝶；三、通用原則：出名的歷史人物採用現代通用的音譯，如以「凱撒」代替「該撒」，以「塞魯士」代替「古列」，以「伊利莎白」代替「以利沙伯」。[20]

在這三個原則中，以第二個最為不同的修訂版接受，大部分修訂版都跟隨《新標點和合本》的做法，將可能叫讀者誤會人物性別的字眼改變，例如女性名字中若有「他」字，則一律改作「她」。除了中國基督教協會的《簡化字現代標點和合本》之外，其他所有的修訂都採納了這個改動。

第一個原則希望避免人名引起不雅的聯想，在這一點上，爭議比第二點多。其中一項爭議，是「不雅」的定義，例如香港聖經公會的《新標點和合本》將「丟大」和「德丟」譯為「杜達」和「德提」，但除了浸信會出版社的《現代標點和合本》按這個法，其他的修訂版都沒有改動這兩個名字，可見「丟」字是否不雅仍是有待商榷。另外，「流便」一名在其他的版本都跟隨《新標點和合本》改為「呂便」，但于中旻就指出：

> 很難說「流」字有甚問題；高山流水，豈有「不雅」之處？如果有了不雅之罪，聖經中還有猶流，哥尼流，革流巴，豈不都要一一改過？倒是「便」字有不便之處，應該改為「本」字。不過，要改就得統改。「便」是 Ben 的音譯，是「兒子」的意思，如：便雅憫，便哈達，便俄尼，便戶珥等，可說是本於某（某人的兒子）。這樣，不僅顧到了音意相近，在以後編製索引時，也會便利。[21]

可見「不雅」的定義也有模糊的地方，不同的判斷有時會涉及地方語言的差異，例如廣東話中的「丟」字就比普通話更容易令人覺得不雅。即使大多數人同意「流便」一詞可能令人有不雅的聯想，修改的辦法也不容易達成共識，改為「呂便」當然令譯名字與常見的中文人名相似，但于中旻提出用「本」字代替「便」，其實也不失為一個合理的嘗試，因為《新標點和合本》修改人名的標準之一就是採用通用的譯法，而對英文名字 Benjamin 的另一個通用譯法就是「本杰明」。

《新標點和合本》修改人名的三個原因之中，以第三個最受爭議，雖然有些名字按通用的原則，是眾多修訂本都接受要改動的，例如：「亞力山大」改為「亞歷山大」，「該撒」改為「凱撒」。但除此之外，仍有不少的改動是不一致的，例如「以利沙伯」多數被改成「伊利莎白」，只有漢語聖經協會改為「伊利莎伯」。《簡化字現代標點和合本》將「古列」改為「居魯士」，而不像其他的修訂一般改為「塞魯士」，原因是居魯士比較接近原文譯音。也有一些名字按通用的原則是應該作出改動，但因為教會內外都已接受現有的翻譯，所以沒有改變的，例如約翰、彼得和保羅就不會譯作「瓊」、「彼得羅」和「保爾」。浸信會出版社的《現代標點和合本》則只是在不影響字數與讀音的原則下，才採用較現代的人名。

六、地名的修訂

關於地名的修訂，《新標點和合本》提出的原因也跟修訂人名的第三個原則相仿，就是以更通用的地名代替以往的翻譯，例如以「士班雅」改為「西班牙」，以及將「伯拉大河」改為「幼發拉底河」。這個通用的原則在落實時也有不少困難，例如《簡化字現代標點和合本》就保留了「撒瑪利亞」，不將之改為「撒馬利亞」，以免引起「撒馬」的歧義；又保留「推羅」地名，不改為「泰爾」，因為「推羅」更接近原文發音。另外，也有一些可以改為通用地名的地方，所有的修訂本

都仍採用《和合本》原有的翻譯，例如「耶利哥」不改為「杰里科」，「迦薩」不改為「加沙」。[22] 浸信會出版社的《現代標點和合本》也只是在不影響字數與讀音的原則下，才採用較現代的地名。

如果標點的修訂讓我們知道中文的規範有時也會不一致的話，那麼修訂人名和地名的討論就突顯了修訂時有很多不關乎「對」與「錯」的考量，各個機構的修改或不修改原因，相信都是經過反覆思量，並且在嚴謹的討論後所得出的立場，例如：各地的出版機構都要界定何謂「不雅」、決定是否要更改人名中帶有「丟」字的名字，又例如他們要決定譯名應該貼近原文發音還是現代通用的慣例。下文將指出這些考慮牽涉的議題，闡明各機構在更動背後作出的週詳考慮。

七、修訂背後的經濟色彩

如果只是按個別的更動去比較各修訂版本的異同，可能會讓人有一種無所適從的感覺，聯合聖經公會的翻譯顧問黃錫木甚至懷疑這種看似混亂的現象背後涉及經濟因素：

> 由於 1988 年出版的《新標點和合本》改動了《和合本》的標點、分段、地名，有些出版商就競相效尤，以原初的《和合本》為基礎——背後當然假設原初《和合本》的版權已經期滿——自行出版其新標點的《和合本》……然而問題是：很多出版商既不投資做聖經翻譯，卻想分享聖經出版和銷售的回報……為了要避免與《新標點和合本》相同，就可以這樣改嗎？[23]

一直以來，聖經翻譯及出版的最大原動力，都是出版機構對信仰的委身，到底有多少出版機構修訂《和合本》時是以經濟效益為出發點，相信需要更多的證據來證實。事實上，歷來大多數出版聖經的計劃應該都不是以牟利為最主要的目的。不過，黃錫木所指出的經濟誘因也確是一個現實。今天，即使是非牟利的聖經出版組織，在發展事

工時都要面對經濟的壓力，若出版計劃成功，也的確為機構帶來經濟上的效益。

更值得留意的是，出版不同修訂版《和合本》的機構中，有一些是曾經、正在或將會出版另一中文聖經譯本的機構。如上文所述，出版修訂標點、人名和地名的《和合本》，或許更是這些機構進一步推出新漢譯聖經的踏腳石，要是這些機構要落實重新翻譯聖經的計劃，經濟也的確是一個需要考慮的因素。

要承認的是，《和合本》的修訂與出版的確可以牽引一連串的經濟活動，隨著信徒的人數日增，任何成功取代現有《和合本》或更新現有《和合本》的出版計劃都涉及經濟效益。出版機構除了基於對聖經的尊重，在翻譯的過程有責任盡力保證譯本的質素以外，還可能要考慮計劃在經濟上對教會及信徒群體的責任：例如，聖經出版的計劃要是由信徒及教會的奉獻所支持，在譯經計劃中可以如何回饋支持出版計劃的信徒群體？出售聖經既可以帶來收入，有多少的收入該用作贈經的用途？

八、修訂背後的歷史色彩

其實，《和合本》各個修訂版的差異似乎也不是純粹出於經濟的考慮，若我們參考修訂機構的歷史，就會發現那些看似彼此不盡相同的更動，其實都反映了不同出版機構在它們身處的歷史時空下所關心的議題。如上所述，中華人民共和國跟中華民國對中文引號的使用規定剛好背道而馳。每一個出版機構在決定使用哪一種標準時，其實都考慮了這個版本希望接觸的是哪個群體。在修訂標點時，各個修訂版本的策略最少可以分為三個方向。最直接的，是遵守身處地區的規定，例如：中國基督教協會的《簡化字現代標點和合本》理所當然地會跟隨中華人民共和國的標準，期望這個譯本可以服侍在中國大陸的信徒。

第二種做法，若是出版機構要服侍不同的對象，就會因應不同讀者群的習慣而作出調整。香港聖經公會在《和合本修訂版》的簡體字版跟隨中華人民共和國對引號的規定，在繁體字的版本則跟從香港和中華民國的標準。這種分野反映香港聖經公會身處中華人民共和國特別行政區、又同時與聯合聖經公會以及台灣聖經公會有密切關係的特殊地位，因應兩岸三地的歷史處境，以繁簡體字及不同的標點應對不同的標準，也是相當合宜的做法。

最有趣的是漢語聖經協會的第三種做法，它既不是遵照香港報章運用引號的慣例，也不是完全遷就讀者的習慣，反而將香港或台灣讀者所不熟悉的中華人民共和國引號用於繁體字的聖經中，這可以讓我們窺見機構背後的歷史：漢語聖經協會的前身是國際聖經協會，在2003年脫離美國國際聖經協會，目的是「專注服侍全球華人社群和華人教會」。[24] 作為一家以香港為總部的機構，要「專注服侍全球華人社群和華人教會」是殊不簡單的任務，不知道是否因為資源有限，漢語聖經協會沒有像香港聖經公會一樣，在繁簡體版本的聖經分別採用不同的引號配合字體上的更動；即使是繁體字的《和合本》，也都採用中華人民共和國的引號規定。在香港出版的報章，都依照香港教育局所提出有關引號的用法，也就是接近中華民國規定的做法和中華人民共和國的舊有規格，漢語聖經協會的做法在香港的出版界可說是相當獨特的。此外，漢語聖經協會的《和合本》還有一個獨特的人名譯法，就是原《和合本》的「以利沙伯」，在其他的修訂中都作「伊利莎白」，唯有漢語聖經協會的《和合本》作「伊利沙伯」，這一譯名驟眼看來又可能會跌進叫人因「伯」字誤會為男性的危機，但相信這樣翻譯的原因，是香港通用現任英女王的譯名是「伊利沙伯」，所以「伊利沙伯」這個名字在香港人看來絕對不會引起誤會。雖然在兩岸乃至新加坡，這位英女王的譯名都是「伊麗莎白」，但作為一個立足在香港的機構，用「伊利沙伯」作為譯名也似乎不是一件叫人意外的事。「以利沙伯」的修訂和對引號的特別處理方法，也許在某程度上都反映了這個出版機構的歷史和定位。從以上的三種做法可見，按「新標準」修訂《和

合本》標點既牽涉標準的選擇，有時也要顧及不同讀者的習慣，甚至會涉及修訂者本身的歷史和定位。

九、修訂背後的神學色彩

I. 面向教會的聖經、面向社會的聖經

不同修訂版的差異其實也有可能暗示不同機構的神學立場，特別是他們的聖經神學立場。《和合本》人名和地名需要修訂的其中一個原因，是希望其中的一些譯名可以跟教會外的通用譯法一致，這背後的假設是，聖經雖然作為教會所推舉的文獻，卻同時是在新時代可以跟教會以外的世界接軌的文獻，所以，大部分的修訂都以意大利、西班牙、馬耳他和克里特取代原《和合本》中的「義大利」、「士班雅」、「米利大」、「革哩底」。不過，這種希望將聖經與社會接軌的期盼，其實仍是與聖經作為教會的經典的角色有衝突的。

其中最保守的修訂是浸信會出版社的《現代標點和合本》，所有人名和地名的更新都要在「不影響字數與讀音」的原則下才會被採納。浸信會出版社印行一本可以配合浸信會神學觀念的《和合本》，將其中所有「洗」改作「浸」，又只出版「神」版，這反映教會的神學立場。與此同時，又希望盡量保留新舊版本之間的共通點：試想象在教會一起讀經時，一些人讀「古列」而另一些人讀「塞魯士」的話，將會多麼不一致，所以，一切的更改都要符合「不影響字數與讀音」的原則。這種修訂著重的是聖經叫某個傳統之內的信徒可以合一和彼此認同的功能，至於舊有譯名是否現在通用的名字，又或者舊的譯名會不會令人產生誤會，都可能及不上教會「合一」那麼重要。在這種修訂背後的，是將聖經與教會需要連接的想法：聖經是保存信仰傳統和教會信念的載體。

「聖經是保存信仰傳統和教會信念的載體」的想法，也不一定限於某個宗派之中。有些現代通用的人稱也不會取代在教會裡已經約定

俗成的稱呼，例如中國大陸一般譯作「瓊」、「彼得羅」和「保爾」的「約翰」、「彼得」和「保羅」就不會改動，因為連非信徒都大概知道，「約翰」、「彼得」和「保羅」是聖經的人物。劉重明認為這是因為「基督教對中國出版業的歷史影響比較廣泛，一般社會上的媒體，也多用『彼得』、『約翰』、『保羅』這些音譯」。[25] 這並不代表基督教的譯名已經成為翻譯這些名字的通則，一般譯法仍會以保爾來翻譯 Paul，只是保羅這個中文譯名，已經被教內外人士廣為認識，成為「聖經裡那位使徒保羅」的名字。這就是說，這些現象所反映的，仍是將聖經視為教會所有的一份獨特文獻，是保存信仰傳統和教會信念的載體，聖經的譯名也與教會內普遍信徒的認知不可分割。

II. 在今天說話的聖經、為過去說話的聖經

如上所述，修訂背後的理念，是希望聖經可以與現代人溝通，所以，其中的地名如「希底結河」和「伯拉河」，都已經修訂為「底格里斯河」和「幼發拉底河」，這樣的改動當然是希望讀者可以認出聖經描述的河流就是現今的某一條河流。不過，中國基督教協會的《簡化字現代標點和合本》也同時提出尊重歷史的原則，論及一些在歷史變遷中曾經有過不同名稱的地方，例如「塞浦路斯島」在舊約時代名為「基提島」，「死海」在西元前稱為「亞拉巴海」或「鹽海」，提出屬於舊約時代的文獻不應用新名稱標示這些地點，以尊重這些地名的歷史。[26]

另一些譯法也反映視聖經為歷史文獻的立場，例如，《簡化字現代標點和合本》的「推羅」不譯為「泰爾」，原因是「推羅」比較接近原文的譯音，這考慮似乎也被《和合本修訂版》所採納，雖然《新標點和合本》譯作與英文發音接近的「泰爾」，但《和合本修訂版》就恢復譯為「推羅」。另外，《簡化字現代標點和合本》將「古列」譯為「居魯士」，而不像其他譯本那樣譯為「塞魯士」，原因也是居魯士較接近原文的發音。[27]

這些討論都牽涉譯者對聖經本質的理解，信徒一般會視聖經是一份「共時」（synchronic）的文獻，是現今我們可以隨時從不同部分讀出神話語的正典，其中的事情雖然發生在不同年代，但作為一本正典，聖經本身應該是一致的，在這種的假設下，新舊約的同一個地名，理所當然地應該採用同一個稱呼。不過，如果聖經是一份「歷時」（diachronic）的文獻，所記載的是歷史中的演變，那麼，聖經就要反映當時的用語，甚至是古代文字的發音。這種對聖經理解的分野，也是一種聖經神學上的分野。

十、意義及展望

I. 漢譯聖經實踐——經濟向度

《和合本》標點、人名和地名的修訂，反映漢譯聖經需要考慮的因素並不限於語文的發展或原文的研究。雖然翻譯和出版聖經的，多是由信徒組成的非牟利組織，但在計劃翻譯和出版的時候，也可能要顧及漢譯聖經的經濟向度，當中不一定只限於成本和回報之間的平衡，也可能牽涉資源的運用和分配、信徒的需求、譯本的定位及版權持有權等因素。

非牟利的機構除了要計算是否有足夠的實力投入譯經所需的資源，也可能要考慮如何處理信徒奉獻的資金，甚至在經濟上訂下回饋的準則責任，例如在取得金錢回報時怎樣回饋支持的群體，或者在籌募經費時交代將來分享知識產權的準則。

II. 聖經翻譯理論——關聯理論

不同的機構在修訂《和合本》時，都同樣認為《和合本》的標點、人名和地名需要更新，但在落實修訂時卻發現有很多因素是需要考慮

的，有的顧及一群會眾同時誦讀原《和合本》和修訂版時的反應，有的考慮翻譯的名詞在教會內是否廣為人所接受，有的則認為要保留地名在歷史上的演變。這些考慮似乎涉及不同的層面，到底有沒有一些理論可以總結這些經驗？

科克（Peter Kirk）回顧現今各地所採用的翻譯聖經理論，其中包括源遠流長的「直譯和意譯」討論，又有源自施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher），再由韋努蒂（Lawrence Venuti）發揚光大的「歸化和異化」的分野，以及奈達的「動態對等」理論。我們在上文討論的經濟、歷史和神學考量，似乎並不屬於以上任何一個理論的討論範疇。[28]

科克在文章中指出，最新的理論是格特（Ernst-August Gutt）的關聯理論，這個理論嘗試用認知心理學的進路解釋翻譯背後的現象。格特認為翻譯不僅接收語言的客觀信息，也是讀者對語境不住進行推理的過程，而讀者的推理所依據的，就是語境和語言之間的關聯。格特指出，讀者的推理往往是以最少的推理努力來達致最佳的關聯。例如，瑪嘉烈說：「你可否看看我的打印機？它好像不動了。」馬克說：「我十一時有個會議。」格特的解釋是，瑪嘉烈必須知道當時的時間是十時五十五分，而修理打印機需要的時間一定要多於五分鐘，從這些關聯的語境資料，瑪嘉烈就會知道馬克不能夠在當時為她修理打印機。[29] 這個理論希望分析讀者閱讀時在認知上出現的關聯，在翻譯的過程中，譯者要按語境的關聯閱讀文本，而讀者也要以同樣的方式閱讀譯文。

我們可以用格特的角度，去考慮修訂《和合本》時所出現的各種考量。翻譯機構要注意的，不單是語文的發展或原文的研究，更多時候，在修訂標點、人名和地名時出現的考慮，其實都關乎這個譯本希望讀者產生怎樣的關聯。不同的引號可以表明這譯本要服侍的群體，使用現今通用的地名可以令讀者將經文中的某地連於現今世界的某一個地點，而不作出修訂就可能是希望讀者繼續將經文連於既有的教會文化，例如「迦薩」不改為「加沙」的結果，就是令讀者讀到「迦薩」時，最先所想到的可能只是聖經在該地發生的其他故事和記載；若採

用「加沙」，就肯定會更容易叫讀者想到現今常在新聞出現的以色列地。

關聯理論本身要處理的，是怎樣理解原來語境的語意，再變成譯本讀者可以不費力就可以生出關聯並且接收得到的信息。我們在翻譯聖經時，可以取用這理論的基本原理分析譯本讀者的推理過程。這個理論提到讀者需要不斷進行動態推理，而讀者依賴來作出推理的其中一個線索，就是文本中可以引起讀者產生關聯的資料。修訂標點、人名和地名時的不同考量，其實都可以令讀者產生不同關聯，例如，引號的不同用法可以叫不同的人感到這版本是不是按他們的習慣而製作的文本。

如上所述，修訂時要考慮的不只是在語言發展過程中採納哪一套標準，各個版本在修訂時的考慮有時甚至沒有絕對的對錯之分，例如：採用現今譯名還是用古譯名翻譯「死海」就不能從哪個譯法才「正確」這個切入點來分析。不同的考量因素不一定關乎語言上的對錯，這些考量反而關乎譯者的定位，關乎譯者希望讀者產生怎樣的關聯，也間接關乎譯者希望怎樣塑造讀者對聖經的看法，甚至是關乎譯者希望怎樣表達他們自己對聖經的神學理解。

若關聯理論可以讓我們注意到語言之外的這些因素，則漢譯聖經在將來可能有需要在語文的發展或原文的研究以外，進一步了解譯文可以令讀者產生的關聯，甚至進一步作聖經神學的反省。雖然上述所提及的經濟、歷史和神學色彩，並不一定是各機構刻意要表達的立場，但關聯理論卻可以讓我們注意到這些細節可能反映的弦外之音。其實，每一個譯經的計劃都有獨特的歷史處境，不同的出版機構也必然有自己的定位，所以，在翻譯時也自然而然會受到各種經濟、歷史和神學考量的影響。關聯理論不是要我們撇除一切在語文之外的影響——事實上這種做法也不可行——關聯理論提醒我們的，反而是每一個翻譯既然無可避免地要令人產生聯想，譯者可能就要更清晰自己的定位和譯本背後的理念，讓譯本可以更有效地反映譯者想傳遞的訊息。

另一方面，既然譯者的定位和神學會無可避免地影響譯文，出版者在出版時或許也要提供足夠的簡介，讓讀者可以了解譯本背後的基本原則，正如《新標點和合本》的「說明」頁所作的一樣。既然譯者的定位無可避免地會影響譯本的處理，不管這些影響力是否足以大大左右經文的意思，或許出版機構都應該對經文所作的修訂有更詳盡的交代，令讀者更清楚出版者和譯者的定位。

III. 漢譯聖經歷史——《和合本》的貢獻

從修訂《和合本》的種種掙扎，可以感受到《和合本》對於教會及華人聖經神學的影響。在幾個修訂《和合本》標點、人名和地名的版本中，香港聖經公會的《新標點和合本》似乎是修改幅度最大的一個版本，其他修訂雖然都參考了《新標點和合本》，但全部的修改幅度都不及《新標點和合本》。這種極想保留原《和合本》的傾向，在快將出版的《和合本修訂版》都可以體現，因為《和合本修訂版》的第一個修訂原則，就是「盡量以少修為原則」，[30] 這種盡量保留原《和合本》的傾向可以反映華人信徒實在深受《和合本》影響，以致在修訂時要盡量保存《和合本》的風格。

《和合本》雖然不一定是上文提及的聖經神學出現的唯一原因，但若沒有《和合本》的話，華人教會常用的語言也許都會變得不一樣。上文提到的「保羅」、「約翰」等譯詞，已經廣為教外教內人士所接納，除人名外，一些名詞如「恩典」、「恩賜」、「團契」等，都已經變成教會常用的詞彙。以「團契」一詞為例，雖然在現代規範漢語並沒有這詞語，[31] 但在教會內外，「團契」一詞都已經廣為人所接受，用來描述教會內的信徒聚會或弟兄姊妹間的情誼。可見《和合本》的翻譯，在某程度上已經塑造了教會的語言。

上文提及浸信會出版社在修訂時特別關心新版本對教會合一的影響，《和合本》在過去九十年成為普世華人教會中最常用的聖經譯本，某程度上為華人教會合一作出了貢獻。如果浸信會出版社期望修訂中

「相同讀音、相同字數」的原則可以幫助教會的合一，更何況是《和合本》這本廣為各地華人教會所採用的聖經譯本？不管是哪一個地區，哪一個宗派的華人基督徒，都可以背誦相同的主禱文，也可以同時一字不差地背誦約翰福音三章 16 節，《和合本》可以叫不同地域和不同宗派的華人教會擁有相同的經典典籍，實在有助於各地華人教會的合一。

《和合本》作為當年譯經計劃中最大膽的嘗試，以最接近當時口語的文字來表達神的道，過去九十年來，中文聖經是能夠讓大部分人都讀得懂的文本，雖然上述的修訂之間有些微的差異，所有的計劃的出發點都是希望叫《和合本》變得更易讀易懂。奈達曾經慨嘆，不少人以為宗教經典應該要佶屈聱牙，甚至有點隱晦不明才可以顯出宗教的神祕本質。[32] 上文回顧的修訂卻有一致的期望，它們希望修訂後的可以叫《和合本》經文更易讀易懂，這可能也是《和合本》在華人聖經神學所留下的痕跡。

十一、限制

值得一提的，是本文雖然分析了各修訂版的差異，希望從差異找出修訂背後可能存在的考量，但其實無論在標點、人名和地名的修訂上，各修訂版的《和合本》都有不少相同的地方。本文的分析，是針對一些單以聖經研究及語文分析無法處理，而又不可迴避的問題，例如：引號的運用等。希望可以由小見大，讓我們在這些修訂的差異中看見一些平日不顯眼、但卻可能相當重要的考量，甚至從這個起點出發，反省譯經與聖經神學之間可能存在的關係。

至於這些對修訂差異之處的分析是否可以達到見微知著的效果，就有待進一步的討論，或者，若可以運用以上的分析方法比較差異較大的譯本，甚至可以直接分析記錄各譯本背後原則的文獻的話，所得出來的結論就可能更有說服力，而不會只是一個拋磚引玉的嘗試。

十二、結語

修訂《和合本》標點、人名和地名的原意，是希望為《和合本》重新注入現代色彩。從上文可見，各機構為《和合本》重新著色的時候，不但注入了現代的標點符號和譯名，更無可避免地呈現修訂機構帶有的經濟、歷史，以及神學色彩。關聯理論讓我們意識到，翻譯作為一個溝通的過程，譯者和讀者的溝通必然牽涉他們共有的假設，也就是說，每個譯本都無可避免地會沾上這些由翻譯機構帶進來的色彩。既是這樣，譯經的目標應該不是壓抑這些色彩，這些色彩既必然會滲透在譯本之中，翻譯機構可以做的，大概就是對各種因素作出更深入的反省，以致可以更有效地控制各種色彩的滲入程度和幅度。其中一個反省的方向，可能就是探討聖經神學對譯經過程和原則的影響，而探討華人聖經神學的其中一個重要課題，很有可能就是了解《和合本》在塑造華人的聖經神學上的貢獻了。

參考文獻

（除注釋所列的文章、書刊之外，本文亦參考了以下書列。）

黃錫木，「華人聖經翻譯的工作」，《時代論壇》第 873 及 874 期（2004 年 5 月 23 日及 5 月 30 日）。

《聖經：現代中文譯本》（香港：香港聖經公會，1996）。

《聖經：簡化字現代標點和合本》（南京：中國基督教三自愛國運動委員會，中國基督教協會，2003）。

《聖經：祈禱、應許：和合本》（香港：漢語聖經協會，2004）。

《新約全書附詩篋——和合本修訂版》（香港：香港聖經公會，2009）。

Philip C. Stine, ed., *Bible Translation and the Spread of the Church: The Last 200 Years*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

Timothy Wilt, ed., *Bible Translation: Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome Pub., 2003.

注釋

1 莊柔玉，《基督教聖經中文譯本權威現象研究》（香港：國際聖經協會，2000）。

2 Joseph Hong, “Revision of the Chinese Union Version Bible (CUV): Assessing the Challenges from a Historical Perspective,” *Bible Translator* 53 (April 2002), pp. 238-248.

3 尤思德著，蔡錦圖譯，《和合本與中文聖經翻譯》（香港：國際聖經協會，2002），頁 347。

4 同上。

5 香港聖經公會，《百載聖道的旅程：中文聖經及《和合本》的歷史故事》（香港：香港聖經公會，2009），頁 15。

6 同上，頁 15-16。

7 萬兆元，「譯事未竟路——修訂聖經《和合本》的崎嶇歷程」，《江蘇外語教學》（2006 年第 3 期），於 “WZY's Teaching Site”，2009 年 11 月 10 日，<http://sites.google.com/site/wanzy9/published-papers-translations-1/111>。

8 尤思德，《和合本與中文聖經翻譯》，頁 354-355。浸信會早期出版的《和合本》曾提及是以香港聖經公會的《新標點和合本》為藍本，參《聖經：新舊約全書：現代標點和合本》（香港：浸信會出版社，1993），「說明」頁。後期出版的版本則略去這項資料，參《聖經：新舊約全書：現代標點和合本》（香港：浸信會出版社，1997），「說明」頁。

9 此版本以不改動人名和地名的發音和字數為先決條件，判斷是否要更改原《和合本》的人名和地名。參《聖經：新舊約全書：現代標點和合本》（香港：浸信會出版社，1997），「說明」頁。

10 尤思德，《和合本與中文聖經翻譯》，頁 358。

11 Hong, “Revision of the Chinese Union Version Bible (CUV),” pp. 238-248.

12 Jost Zetzsche, “The Work of Lifetimes: Why the Union Version Took Nearly Three Decades to Complete,” in *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, Irene Eber, Sze-Kar Wan and Knut Walf, eds., Monumenta Serica Monograph Series 43 (Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute, 1999), pp. 77-100.

13 漢語聖經協會出版《聖經：祈禱、應許：和合本》及其他研讀版聖經，均是以自己修訂的《和合本》經文為藍本。

14 林琳，「古代標點符號微探」，《文史雜誌》（2005 年第 1 期），頁 64-68。有傳中文標點符號的歷史甚至可以上溯至甲骨文時代，但較可信的資料則是從二十世紀的考古研究中發掘得到，戰國時代的竹簡大概以「└」型符號表示一篇文章的結束；又以「■」作表示斷句。古籍中也有不少論到古時已有中文標點：《宋史何基傳》記載：「凡所讀書，無不加標點。義顯自明，有不待論說而自見。」清章學誠《丙辰札記》考證：「點句之法，漢以前已有之。」《增韻》又提到：「凡句絕則點於字之旁，讀分則微點於字之間。」漢代許慎把標點符號收入《說文解字》，收了「、」號，解釋為「有所絕止、而識之也。」還收了「( )」號，

解釋為「鉤識也。」清段玉裁註：「鉤識者，用鉤表識其處也……今人讀書有所鉤勒，即此。」可見中文標點早已存在。

15 袁暉、管錫華、岳月遂，《漢語標點符號流變史》（武漢：湖北教育出版社，2002）。

16 林琳，「古代標點符號微探」，頁 64-68。

17 國家語言文字工作委員會、教育部語言文字應用研究所，「中華人民共和國國家標準標點符號用法」，《中國語言文字網》，2009 年 11 月 10 日，<http://www.china-language.gov.cn/gfbz/shanghi/020.htm>。

18 教育部國語推行委員會，《重訂標點符號手冊》修訂版（2008 年 12 月修訂），2009 年 11 月 10 日，<http://www.edu.tw/files/site_content/M0001/hau/f2.html>。

19 中華民國行政院國家科學委員會，「撰稿原則與稿件格式 / 標點符號使用規則」，《科學發展》，2009 年 11 月 10 日，<http://www.nsc.gov.tw/sd/wanted57.htm>。

20 《聖經：新標點和合本》，（香港：香港聖經公會，2008），頁 4。

21 于中旻，「聖經與文字」，《翼報》網上雜誌（2004 年 9 月），2009 年 11 月 10 日，<http://www.ebaomonthly.com/ebao/readebao.php?eID=e00204>。

22 劉重明，「關於和合譯本修訂問題的探討」，2010 年 11 月 24 日，<http://www.shengshan.org/article/shengjingyanxiu/20081029/89.html>。

23 黃錫木，「你手上拿的是哪一本《和合本》呢？」，《時代論壇》第 680 期（2000 年 10 月 9 日）。

24 漢語聖經協會，「漢語聖經協會簡史」，2009 年 11 月 10 日，<http://chinesebible.org.hk/vision.asp>。

25 劉重明，「關於和合譯本修訂問題的探討」，2010 年 11 月 24 日，<http://www.shengshan.org/article/shengjingyanxiu/20081029/89.html>。

26 同上。

27 同上。

28 Peter Kirk, "Holy Communicative? Current Approaches to Bible Translation Worldwide," in *Translation and Religion: Holy Untranslatable?*, Lynne Long, ed. (Clevedon: Multilingual Matters Ltd., 2005), pp. 89-102.

29 Ernst-August Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context* (Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2004), p. 29.

30 香港聖經公會，《百載聖道的旅程：中文聖經及《和合本》的歷史故事》，頁 18。

31 除了林語堂的《當代漢英詞典》外，其他的中文詞典普遍不收錄「團契」一詞。林語堂編，《當代漢英詞典》，2009 年 11 月 10 日，<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/Lindict/>。

32 Eugene A. Nida, "Translating a Text with a Long and Sensitive Tradition," in *Translating Sensitive Texts: Linguistic Aspects*, Karl Simms, ed. (Amsterdam: Rodopi B. V., 1997), p. 194.

必也正名乎——《和合本》舊約聖經中人名與地名的翻譯

梁望惠博士
台灣聖經公會翻譯顧問
《和合本修訂版》原稿修訂員及編輯委員

前言

作為記載上帝子民之見證的聖經，裡面充滿了上帝在他子民身上的作為。這些事蹟都有具體的人與地，大部分也交代了發生的時間，讓讀者了解上帝拯救的大能過去曾經在人類的時空底下發生，將來也會繼續在每一個世代發生。

隨著福音的廣傳，這本新約以希臘文，舊約以希伯來文（其中有一小部分是亞蘭文）寫成的聖經被翻譯成各國各族的語言。中文的《和合本》在 1919 年面世至今，九十年來成為華人信徒的最愛，渴慕上帝話語的人不斷研讀，從中尋獲真理，生命終致改變。

不過，仔細研讀聖經的人會發現，《和合本》的人名與地名有一些費解的現象。舉例來說，掃羅的妃子利斯巴，她的父親在撒母耳記下三章 7 節稱為「愛亞」，在撒母耳記下二十一章 8、10 及 11 節卻稱為「愛雅」，是原文[1]有分別嗎？又如歷代志上十一章 32 節的「亞比」和

列王紀下十八章 2 節的「亞比」，是同名不同人嗎？歷代志上九章 8 節的「伊比尼雅」在同一節中出現兩次，是因為不小心抄寫了兩遍嗎？或者他們是不同人？還有耶穌基督的家譜中，法勒斯的兒子希斯崙，創世記四十六章 12 節譯為「希斯倫」，路得記四章 18 節譯為「希斯崙」，為何會有不同譯名呢？這一類的問題若不對照原文，難以得到滿意的解答。大部分的人都將之擱置一旁，只在認真的讀者心中留下一些疑問。

其實，每一個名字都有重要的意義，希伯來人與華人一樣，非常重視取名，相信所取的名字代表一個人的本質或特性，有可能會影響一個人的一生。正如各個文化中常有的現象，聖經中有些名字普受歡迎，父母為子女取名的時候，有時會參考前人而取相同的名字。既然同名，按照一般翻譯的作法是會給予相同的譯名，以保留取為同名的原意。《和合本》的作法又如何呢？

本文將從四個類別來討論《和合本》舊約中人與地的譯名：
一、同人同地卻用了不同譯名的；
二、不同人但原文同拼音（同名者）之譯名有作區隔的；
三、不同人但原文同拼音（同名者）之譯名未作區隔的；
四、有別名或小名的；
同時也討論人名與地名的關聯，音譯或意譯何者為佳。

一、同人／地卻用了不同譯名

相同的人或地，《和合本》有時使用不同譯名。這種情形有些是原文本身拼音不同造成的。例如撒母耳記上二十五章 44 節的「帕提」和撒母耳記下三章 15 節的「帕鐵」，雖然都是米甲的丈夫，但是原文拼音一個是 פַּלְטִי（palṭî），另一個是 פַּלְטִיאֵל（palṭîʾēl）。又如大衛的第七個兒子，撒母耳記下五章 14 節和歷代志上十四章 4 節稱為「沙母亞」，歷代志上三章 5 節卻稱為「示米亞」，這也是原文不同造成的，前者

是 שַׁמּוּעַ（šammûac），後者是 שִׁמְעָא（šimᶜāᵓ）。還有，派人恭賀大衛王打勝仗的哈馬王，撒母耳記下八章 9 至 10 節稱為「陀以」，歷代志上十八章 9 至 10 節稱為「陀烏」，原文是 תֹּעִי（tōᶜî）和 תֹּעוּ（tōᶜû）。又如列王紀下十四章 21 節的猶大王「亞撒利雅」和十五章 13 節的「烏西雅」王是同一個人，譯名不同是因原文一個為 עֲזַרְיָה（ᶜăzaryāh），另一個為 עֻזִּיָּה（ᶜūziyyāh）。地名部分，歷代志上六章 77 節的「臨摩挪」和約書亞記十九章 13 節的「臨門」其實同地，但原文一個用 רִמּוֹן（rimmôn），一個用 רִמּוֹנוֹ（rimmônô）[2]。同人／地為何原文使用不同名字，限於篇幅，不在本文討論之列。這一類譯名不同，是有道理的，因為原文拼音本來就不一樣。但有不少例子，原文拼音相同又是相同的人／地，《和合本》卻也用了不同的譯名。底下將依人名、地名、族名分別加以討論。

I. 人名

1. 亞德別／押德別

以實瑪利的兒子，在家譜中排名第三的，《和合本》在創世記二十五章 13 節用「亞德別」，在歷代志上一章 29 節卻用了「押德別」，原文都是 אַדְבְּאֵל（ᵓadbəᵓēl），所指的也是同一個人[3]。NRSV 都用 Adbeel。

2. 哈大／哈達

以實瑪利的另一個兒子，在家譜中排名第八的，《和合本》在創世記二十五章 15 節用「哈大」，在歷代志上一章 30 節卻用了「哈達」，原文都是 חֲדַד（ḥădad），而這兩處所指的也實在是同一個人[4]。NRSV 都用 Hadad。

3. 阿何利巴瑪族長／亞何利巴瑪族長

以掃有三個妻子，其中一個名叫「阿何利巴瑪」（創三十六 2 等）。之後，以東，也就是以掃的後代有一個支族以「阿何利巴瑪」為名，

這一支族的領袖《和合本》在創世記三十六章 41 節譯為「阿何利巴瑪族長」，歷代志上一章 52 節卻譯為「亞何利巴瑪族長」[5]，原文一樣，都是 אָהֳלִיבָמָה（ʾohŏlîḇāmāʰ）。NRSV 全部都用 Oholibamah。

4. 愛亞／愛雅

掃羅有一個妃子名叫利斯巴，其父名叫「愛亞」。大部分的人是因兒子出名，愛亞卻因為女兒的遭遇而被載入聖經。撒母耳記下三章 7 節第一次提到這對父女的時候是用「……愛亞的女兒利斯巴……」；當時掃羅死了，元帥押尼珥扶持掃羅的兒子伊施波設作王，卻與掃羅的妃子利斯巴同寢，遭主子伊施波設王斥責。押尼珥因此懷恨在心，轉而投奔大衛王，卻換來殺身之禍，遭大衛的元帥約押暗算。

利斯巴在聖經中第二次出現是在撒母耳記下二十一章 8、10 及 11 節，她不分晝夜，看守她那兩個替掃羅擔罪的兒子的屍體，此舉感動了大衛，大衛因此吩咐人將掃羅全家的骸骨，包括掃羅、約拿單，和利斯巴所生的兩個兒子都葬在同一處。這段記載提到利斯巴時，《和合本》譯為「……愛雅的女兒利斯巴……」。

撒母耳記下二十一章 8、10 及 11 節的「愛雅」其實就是三章 7 節的「愛亞」，都是掃羅妃子利斯巴的父親，原文也都是 אַיָּה（ʾayyāʰ）[6]。NRSV 都用 Aiah。

5. 亞薩利／亞薩利雅

沙番是南國猶大王約西亞宗教改革時期重要的輔助人物，職務為書記，他本來受王委派要去聖殿點算銀子給工人，到達聖殿時，大祭司希勒家把整修聖殿時所發現的律法書交給他，由他呈給國王，朗讀給王聽。沙番的父親 אֲצַלְיָהוּ（ʾăṣalyā́hû）《和合本》一處譯為「亞薩利」（王下二十二 3），另一處譯為「亞薩利雅」（代下三十四 8），有一字之差[7]。NRSV 都用 Azaliah。

6. 以利亞敬／以利雅敬

猶大王約西亞在位期間推動大幅度的宗教改革，得到百姓的愛戴與支持，但他卻在與法老王尼哥打仗時不幸喪生，英年早逝，使改革中斷。當時百姓推舉他的兒子約哈斯繼位，但法老尼哥不喜歡，廢了約哈斯，立約西亞另一個兒子以利亞敬作王，又給以利亞敬改名為約雅敬（王下二十三 28~34）。這段故事歷代志下三十六章也有記載，但是在歷代志下三十六章 4 節《和合本》卻將國王的名字譯為「以利雅敬」，而不像列王紀下二十三章 34 節用「以利亞敬」。原文其實一樣，都是 אֶלְיָקִים（ʾelyāqîm）[8]。NRSV 都用 Eliakim。

7. 第來雅／第萊雅

猶大遭巴比倫入侵而亡國，舉國菁英被擄到巴比倫。之後，強國更迭，波斯王古列興起當政，採取寬柔政策，允許被擄的猶大人返回。這些被擄歸回的人有些無法從家譜上確定他們是否為以色列人，名單上列第一個的是第來雅的子孫。這段典故以斯拉記和尼希米記都有記載，《和合本》在以斯拉記二章 60 節用「第來雅」，在尼希米記七章 62 節卻用了「第萊雅」，原文都是 דְּלָיָה（dəlāyāʰ）[9]。NRSV 都用 Delaiah。

8. 哈西努／哈西努亞

尼希米領導被擄歸回的猶太人重建耶路撒冷城牆，完工之後尼希米徵召百姓搬來住在耶路撒冷，以免城內居民過少易受敵人侵襲。歷代志上和尼希米記都記載住耶路撒冷的人，其中提到一個便雅憫人，《和合本》在歷代志上九章 7 節用「哈西努」，在尼希米記十一章 9 節用「哈西努亞」，原文只有母音長短寫法之別，一個是短寫法的 הַסְּנֻאָה（hassənūʾāʰ），一個是長寫法的 הַסְּנוּאָה（hassənûʾāʰ）。他們極有可能是同一個人，NRSV 都用 Hassenuah。

II. 地名

地名其實也有類似情形，例子更多，相同的地方，辭典也說等同，原文拼音又一樣，《和合本》卻給了不同的中文譯名：

1. 鎖安／瑣安

埃及有一個城鎮名叫 צֹעַן（ṣṓʿan），《和合本》大部分譯為「瑣安」（詩七十八 12 及 43；賽十九 11 及 13，三十 4；結三十 14），但同樣的地方，原文拼音也一樣，民數記十三章 22 節卻譯為「鎖安」。NRSV 都用 Zoan。

2. 以倘／伊坦

以色列人出埃及的時候曾在曠野繞行三十八年之久。上帝吩咐摩西記載他們所走過的每一個地方，其中一站名叫「以倘」。這個地方《和合本》在出埃及記十三章 20 節，民數記三十三章 6 至 7 節都用「以倘」，來到民數記三十三章 8 節卻用了「伊坦」的曠野。它們是同一個地方，原文拼音也一樣為 אֵתָם（ʾēṯām）。NRSV 都用 Etham。

3. 伯耶施末／伯耶西末

摩西所記載以色列人走過的路段，在約旦河東的摩押平原有一處名叫 בֵּית הַיְשִׁמוֹת（bêṯ hayəšīmôṯ），《和合本》在民數記三十三章 49 節譯「伯耶施末」，但在約書亞記十二章 3 節、十三章 20 節，以西結書二十五章 9 節三處卻用了「伯耶西末」[10]。NRSV 都用 Beth-jeshimoth。

4. 亞大錄／亞他錄

以色列人進迦南之前，流便和迦得兩支派的人看上約旦河東的亞摩利人之地，希望在此長久居住，其中一個城鎮名叫 עֲטָרוֹת（ʿăṭārôṯ）。這個城鎮《和合本》在民數記三十二章 3 節用「亞大錄」，同章 34 節卻用了「亞他錄」。NRSV 都用 Ataroth。

5. 雅雜／雅哈撒

約書亞記詳細記載摩西在約旦河東分給流便支派的產業，十三章 18 節提到一處名叫 יַהְצָה（yáhṣāʰ），《和合本》譯為「雅雜」。二十一章 36 節繼續說，流便支派把雅雜給了利未的子孫米拉利人。歷代志上六章 78 節重複這段記載時，《和合本》卻把同樣地方，原文也一樣是 יַהְצָה（yáhṣāʰ）的城鎮譯為「雅哈撒」[11]。

6. 亞雅崙／亞雅倫

以色列人進迦南之後，約書亞為他們劃分地業，劃給但支派的一個城鎮 אַיָּלוֹן（ʾayyālôn），《和合本》在約書亞記十章 12 節、十九章 42 節等處譯為「亞雅崙」，在士師記一章 35 節卻譯為「亞雅倫」；但支派的人後來把這城鎮給了利未人使用。NRSV 都用 Aijalon。

7. 基底拉／基低拉／基得拉

約書亞劃分給猶大支派的一個城鎮 הַגְּדֵרָה（haggəḏērāʰ），《和合本》在約書亞記十五章 36 節譯為「基底拉」，歷代志上四章 23 節提到猶大子孫中有人住在這個城鎮，《和合本》卻稱之為「基低拉」的居民[12]。另外歷代志上十二章 4 節記載跟隨大衛的便雅憫人中有一個「基得拉人」。這裡的「基得拉人」，原文是 הַגְּדֵרָתִי（haggəḏērṯî），*BDB*[13] 和 *HALOT*[14] 兩本希伯來文辭典都說它就是 גְּדֵרָה（gəḏērāʰ）地方的人。不論是基底拉，或基低拉，或基得拉，其實都同地方。NRSV 三處都用 Gederah。

8. 何崙／何倫

猶大支派分得的產業中有另一城鎮名叫「何倫」（書十五 51），後來猶大人把所得產業中的一些城鎮給了亞倫祭司的子孫，何倫也包括在內，但是約書亞記二十一章 15 節記載此事時，《和合本》卻將該城鎮譯為「何崙」，原文其實一樣，都是 חֹלֹן（ḥōlōn）。NRSV 都用 Holon。

9. 伊勒多臘／伊利多拉

約書亞記十九章 4 節記載西緬支派所分得的地業中有一處名叫「伊利多拉」，它位於猶大支派的地業中，與十五章 30 節所載猶大支派分得的「伊勒多臘」其實同地，原文也都是 אֶלְתּוֹלַד（ʾeltôlad），《和合本》卻用了不同譯名。NRSV 都用 Eltolad [15]。

10. 伯瑪加博／伯瑪嘉博

約書亞記十九章 5 節記載西緬支派所分得的地業中，另一處名叫「伯瑪加博」，同樣的地方，在歷代志上四章 31 節《和合本》卻用了「伯瑪嘉博」。原文的拼音二者只相差一個字，約書亞記十九章 5 節的 בֵּית־הַמַּרְכָּבוֹת（bêt-hammarkābôt）後半有冠詞 הַ（ha），歷代志上四章 31 節的 בֵּית מַרְכָּבוֹת（bêt markābôt）則無。由於冠詞不需要譯出，而辭典 *BDB* 和 *HALOT* 也說二者等同，因此譯名應該一樣。NRSV 都用 Beth-marcaboth。

11. 哈疊／哈第

被擄歸回的猶太人在耶路撒冷城牆重建之後，有些人被徵召住進耶路撒冷，其餘的人則住在村莊，尼希米記十一章 34 節記載猶太人散住的村莊，其中一處名叫「哈疊」。同樣的地方，原文拼音也都是 חָדִיד（ḥādîd），《和合本》在以斯拉記二章 33 節和尼希米記七章 37 節用的卻是「哈第」。NRSV 都用 Hadid。

III. 族名

族名也一樣，至少有底下五個例子，原文拼音相同，指的也是同一種人，《和合本》卻給了不同的譯名：

1. 古實人／古示人

כּוּשִׁי（kkûšî）《和合本》在歷代志下十二章 3 節用「古實人」，撒

母耳記下十八章 21 至 23、31 至 32 節卻用了「古示人」。NRSV 都用 Cushite。

2. 米崙人 / 米倫人

מֵרֹנֹתִי（mērōnōṯî）《和合本》在歷代志上二十七章 30 節用「米崙人」，尼希米記三章 7 節卻用了「米倫人」。NRSV 都用 Meronothite。

3. 烏薛族 / 烏泄族

עֻזִּיאֵלִי（ʿuzzîʾēlî）《和合本》在民數記三章 27 節用「烏薛族」，歷代志上二十六章 23 節卻用了「烏泄族」。NRSV 都用 Uzzielites。

4. 亞拉巴人 / 伯亞拉巴人

הָעַרְבָתִי（hāʿarḇāṯî）《和合本》在歷代志上十一章 32 節用「亞拉巴人」，撒母耳記下二十三章 31 節卻用了「伯亞拉巴人」。NRSV 都用 Arbathite。與此相關的地名的確有「亞拉巴」和「伯亞拉巴」，二者同地，原文拼音前者是 הָעֲרָבָתָה（hāʿărāḇā́ṯāʰ）（書十八 18 等），後者來自兩個字 בֵּית הָעֲרָבָה（bêṯ hāʿărāḇāʰ）（書十五 6 等），因此中文譯名多了「伯」字。但族名部分，歷代志上十一章 32 節和撒母耳記下二十三章 31 節兩處原文都沒有出現 בֵּית（bêṯ），只有 הָעַרְבָתִי（hāʿarḇāṯî），應該都用「亞拉巴人」即可，不需要加「伯」用「伯亞拉巴人」。

5. 亞合人 / 亞哈希人 / 亞何亞

אֲחוֹחִי（ʾăḥōḥî）《和合本》在撒母耳記下二十三章 9 節及 28 節，歷代志上十一章 12 及 29 節都用「亞合人」，在歷代志上二十七章 4 節卻用了「亞哈希人」。他們極有可能是亞何亞的後代（אֲחוֹחַ〔ʾăḥôᵃḥ〕）（代上八 4），按照《和合本》他處作法，會用「亞何亞人」。NRSV 人名用 Ahoah，族名則都用 Ahohite。

另外有度量衡的「歌珥／柯珥」，舊約中共有六節出現 כֹּר（kōr）這個量度：列王紀上四章 22 節，五章 11 節；歷代志下二章 10 節，二十七章 5 節；以斯拉記七章 22 節，以西結書四十五章 14 節，其中以斯拉記七章 22 節是亞蘭文，其他則為希伯來文。《和合本》前四次用「歌珥」，後兩次用「柯珥」。如果真的要按照希伯來文和亞蘭文區分，只有以斯拉記七章 22 節要用「柯珥」，其他都用「歌珥」。

還有一個亞述的官職名 רַב־סָרִיס（rab̲-sārîs），《和合本》在列王紀下十八章 17 節譯「拉伯撒利」，在耶利米書三十九章 3 及 13 節卻譯為「拉撒力」。

不一致的原因

以上提到的這些人／地、族名、度量、官職名，《和合本》在不同卷書，或甚至同卷書的不同處給了它們不同譯名，而原文的拼音其實完全一樣。為甚麼《和合本》會給這些同人／地者不同的中文譯名呢？可能有如下原因：

1. 不同人的翻譯：當初委員會將不同書卷分給不同的人準備初稿，不同的翻譯者有時會給同一個人／地不同的譯名。
2. 翻譯者不知道他們其實是同人／地：在有電腦可以協助搜尋的今日，疏失仍在所難免，何況當時的翻譯全靠人腦記憶。
3. 排版印刷造成的：「伯耶施末／伯耶西末」有可能是校對上的疏誤，因為中華聖經會於 1946 年印發的《和合本新舊約全書串珠》，民數記三十三章 49 節、約書亞記十二章 3 節、十三章 20 節及以西結書二十五章 9 節等四節都用「伯耶西末」。近期的《和合本》才有民數記三十三章 49 節用「伯耶施末」，約書亞記十二章 3 節，十三章 20 節，以西結書二十五章 9 節用「伯耶西末」的現象。
4. 所根據的抄本有異文：被大衛打敗的瑣巴王「哈大底謝／哈大利謝」就是一個典型的例子，《和合本》在撒母耳記下八章用「哈大

底謝」，歷代志上十八至十九章卻用「哈大利謝」。這個名字，希伯來文聖經唯一完整的列寧格勒抄本（Leningrad Codex），撒母耳記下和歷代志上都用 הֲדַדְעֶזֶר（hăḏaḏᶜézer），但有許多其他抄本，撒母耳記下用 הֲדַדְעֶזֶר（hăḏaḏᶜézer），歷代志上卻用 הֲדַרְעֶזֶר（hăḏarᶜézer），二者有一個子音 ד（ḏ）與 ר（r）之差別。翻譯時如果根據這些其他抄本，就會造成不同譯名。

不論原因如何，在同一本書內，除非有特別理由，同一個人／地最好能有一致的譯名，聖經的翻譯更應該如此。雖然這些譯名大部分都只有一字之差，有些發音相當接近或甚至完全等同，但以讀者的立場來看，一定會希望同人／地且原文拼音相同者有一致的譯名，以免造成認知上的混亂。因此，以上的例子最好能夠盡快修正。

二、同名者之譯名有作區隔

舊約聖經中同名者眾，《和合本》嘗試用不同的中文譯名來加以區隔。這樣的例子很多，底下僅從有留下著作的幾位先知入手討論。

I. 何西阿先知

北國以色列強盛時期的先知「何西阿」（何一 1）和最後一個國王「何細亞」（王下十七 1 等），二人其實同名，都是從 הוֹשֵׁעַ（hôšēᵃᶜ）翻譯過來的。《和合本》用兩個不同譯名來區隔，有其考量與便利，稱「何西阿」的時候就知道是先知，稱「何細亞」的時候，就知道是國王。但是叫做 הוֹשֵׁעַ（hôšēᵃᶜ）的其實不只這兩個人，舊約總共有五個人都是這個名字。除了何西阿先知和何細亞國王之外，希伯來文以此為名的還有其他三個人：

1. 摩西的助手約書亞本名叫 הוֹשֵׁעַ（hôšēac），《和合本》譯為「何西阿」（民十三 8 及 16[16]），《新標點和合本》改譯為「何希阿」[17]。「約書亞」是摩西後來幫他取的名字（民十三 16）。
2. 大衛王時期，以色列行政長官的名單中有一位名叫「何細亞」，他是管理以法蓮人的（代上二十七 20）。
3. 尼希米返國時，簽名立約要遵守摩西律法的名單中也有一位首領名叫「何細亞」（尼十 23）。

如上所示，《和合本》用兩個不同的譯名來譯五個同名者。有可能是為了突顯先知，所以《和合本》給先知譯為「何西阿」，其他人就譯為「何細亞」。而嫩的兒子以摩西所給的名字「約書亞」出名，其本名「何西阿」或「何希阿」就比較少人注意了。

II. 以賽亞先知

舊約中有六個不同人和以賽亞先知同名，此六人的名字或以長型式 יְשַׁעְיָהוּ（yəšaʿyā́hû）（代上二十五 3、15，二十六 25），或以短型式 יְשַׁעְיָה（yəšaʿyāh）（代上三 21；拉八 7 及 19；尼十一 7）出現，《和合本》均給予「耶篩亞」的譯名。大部分的英譯，這六個人用 Jeshaiah，與以賽亞先知的譯名 Isaiah 有所區隔。由於「耶篩亞」只出現在歷代志上、以斯拉、尼希米的名單中，沒有其他故事或任何事蹟可輔助說明，因此比較少人注意他們其實和以賽亞先知同名。以賽亞先知的名字在舊約中全部以長型式的 יְשַׁעְיָהוּ（yəšaʿyā́hû）出現，意思是「上主拯救」。

III. 彌迦先知

彌迦與以賽亞同時期，舊約中提到彌迦先知的名字只有兩次，在彌迦書一章 1 節和耶利米書二十六章 18 節[18]。與彌迦先知同樣取名為 מִיכָה（mîkāh）的，舊約中尚有士師記十七章故事中的主角，《和合本》

用「米迦」稱之。《和合本》的「彌迦」與「米迦」，原文一樣，都是 מִיכָה（mîḵāʰ）。又因「米迦」可能為「米該雅」的小名[19]，「彌迦」、「米迦」、「米該雅」有可能都是同名者。

IV. 耶利米先知

耶利米是北國以色列末期的一個先知，由於身為亞拿突城的祭司希勒家的兒子（耶一 1），同時兼具祭司身分。耶利米一生經歷過以色列的六個國王，眼見自己國家遭巴比倫滅亡，因此為國為民哭泣不已。與耶利米先知同樣取名為 יִרְמְיָהוּ（yirməyā́hû）或 יִרְמְיָה（yirməyāʰ）[20] 的，舊約中尚有數人：住約旦河東岸瑪拿西半支派的一個族長（代上五 24）、在洗革拉幫助大衛的勇士之一（代上十二 4）、到曠野投奔大衛的迦得支派列名的兩個勇士（代上十二 10 及 13）、南國約西亞王的岳父（王下二十三 31，二十四 18）、與尼希米立約的祭司（尼十 2，十二 1），還有與耶利米同時代的利甲人雅撒尼亞的父親（耶三十五 3）等。

值得注意的是，這些人《和合本》大部分都譯為「耶利米」，只有利甲人雅撒尼亞的父親《和合本》譯為「雅利米雅」。有可能是因為在這故事中，利甲人和耶利米先知都是主角，因此《和合本》給了不同譯名以作區隔。不過，大部分的英譯本都用 Jeremiah，與先知的譯名相同。

V. 俄巴底亞先知

舊約中取名為 עֹבַדְיָהוּ（ʿōḇaḏyā́hû） / עֹבַדְיָה（ʿōḇaḏyāʰ）[21] 的約有十三個不同的人，其中比較出名的有二，一個是預言以東遭滅亡的俄巴底亞先知（俄一 1），另一個是亞哈王的家宰俄巴底。俄巴底是一個敬畏耶和華的人，王后耶洗別殺害耶和華先知的時候，他幫助一百個先知躲藏起來，並且供養他們（王上十八 4 等）。其他十一個人只是

列在歷代志、以斯拉、尼希米等書卷中的名單，沒有其他任何相關記事。

對於這十三個同名者，《和合本》總共用了四個不同的譯名：俄巴底（出現十次，4 人）、俄巴底亞（出現六次，6 人）、俄巴底雅（出現三次，2 人）、俄巴第雅（出現一次，1 人）。如此安排，仍有五個人與俄巴底亞先知有相同的中文譯名。

VI. 撒迦利亞先知

舊約中取名為 זְכַרְיָהוּ（zəḵaryā́hû）/ זְכַרְיָה（zəḵaryāʰ）[22] 的約有二十九個不同的人，《和合本》只用了兩個譯名：「撒迦利雅」或「撒迦利亞」。與撒迦利亞先知譯為相同者至少有十多個。「撒迦利亞」的意思是「上主記念」。

如上所示，與先知同名字的人，《和合本》用不同譯名加以區隔。以賽亞是最明顯的例子，其他同名者的譯名都用「耶篩亞」，沒有一個人與先知同譯名。但是《和合本》這種區隔同名者的做法並不是十分徹底，不是每一個與先知同名的人都有不同譯名，像耶利米就是另一個極端，除了一個例外，大部分與耶利米先知同名的人，《和合本》都用「耶利米」這個譯名。可見仍有許多人與先知同譯名。

區隔同名者造成的問題

《和合本》用不同的中文譯名來區隔同名者，的確帶給讀者不少方便，讀者不需要再查考其他資料就可以知道所提到的是不同的人。但在區隔的時候，一不小心就會有一些問題產生：

A. 與其他人／地的譯名相撞

同名者其中一個有時和原文拼音不同的另一個人／地同譯名，因而產生「同名者不同譯名，不同名者反而同譯名」的現象。底下所列

的例子，第一行的人／地原文與第二行一樣，是同名者，但其中文譯名卻和原文不同的第三行一樣。舉亞比／亞別為例，第一行歷代志上十一章 32 節的「亞比」，中文譯名雖然和第三行列王紀下十八章 2 節的「亞比」一樣，原文拼音卻不同，一個是 אֲבִיאֵל（ʾăḇîʾēl），一個是 אֲבִי（ʾăḇî）。其實歷代志上十一章 32 節的「亞比」有同名的人，出現在撒母耳記上九章 1 節、十四章 51 節，《和合本》卻譯為「亞別」，如第二行所示。其他的例子情形都一樣：

1. 亞比／亞別

אֲבִיאֵל（ʾăḇîʾēl）亞比（人名，出現一次；代上十一 32）

אֲבִיאֵל（ʾăḇîʾēl）亞別（人名，出現兩次；撒上九 1、十四 51）

אֲבִי（ʾăḇî）亞比（人名，出現一次；王下十八 2）

2. 亞大／亞達珥

אַדָּר（ʾaddār）亞大（人名，出現一次；代上八 3）

אַדָּר（ʾaddār）亞達珥（地名，出現一次；書十五 3）

עָדָה（ʿāḏāʰ）亞大（人名，出現八次；創四 19 等）

3. 以忽／以笏

אֵהוּד（ʾēhûḏ）以忽（人名，出現一次；代上七 10）

אֵהוּד（ʾēhûḏ）以笏（人名，出現七次；士三 16 等）

אֵחוּד（ʾēḥûḏ）以忽（人名，出現一次；代上八 6）

4. 亞雅／愛亞

אַיָּה（ʾayyāʰ）亞雅（人名，出現兩次；創三十六 24，代上一 40）

אַיָּה（ʾayyāʰ）愛亞／愛雅（人名，出現四次；撒下三 7 等）

עַיָּה（ʿayyāʰ）亞雅（地名，出現一次；尼十一 31）

5. 以列／以利業

אֱלִיאֵל（ʾĕlîʾēl）以列（人名，出現七次；代上五 24 等）

אֱלִיאֵל（ʾĕlîʾēl）以利業（人名，出現三次；代上十一 46 等）
אֶלְעָד（ʾelʿāḏ）以列（人名，出現一次；代上七 21）

6. 亞薩 / 亞悉

אָצֵל（ʾāṣal）亞薩（地名，出現一次；亞十四 5）
אָצֵל（ʾāṣal）亞悉（人名，出現五次；代上八 37 等）
אָסָף（ʾāsāp̄）亞薩（人名，出現四十一次；王下十八 18 等）

7. 亞斯列 / 亞斯烈

אַשְׂרִיאֵל（ʾaśrîʾēl）亞斯列（人名，出現兩次；代上七 14，書十七 2）
אַשְׂרִיאֵל（ʾaśrîʾēl）亞斯烈（人名，出現一次；民二十六 31）
עַזְרִיאֵל（ʿazrîʾēl）亞斯列（人名，出現三次；代上五 24 等）

8. 迦拉 / 加拉

גָּלָל（gālāl）迦拉（人名，出現兩次；代上九 15、16）
גָּלָל（gālāl）加拉（人名，出現一次；尼十一 17）
כֶּלַח（kálaḥ）迦拉（地名，出現兩次；創十 11、12）

9. 細坦 / 西坦

זֵתָם（zēṯām）細坦（人名，出現一次；代上二十三 8）
זֵתָם（zēṯām）西坦（人名，出現一次；代上二十六 22）
זֵיתָן（zêṯān）細坦（人名，出現一次；代上七 10）

10. 希伯 / 希百 / 希別

חֵבֶר（ḥéḇer）希伯（人名，出現兩次；代上四 18、八 17）
חֵבֶר（ḥéḇer）希百（人名，出現五次；士四 11 等）/ 希別（人名，出現四次；創四十六 17 等）

עֵבֶר（ʿēḇer）希伯（人名，出現十五次；創十 21 等）

11. 約念 / 約緬

יָקְמְעָם（yoqmŏʿām）約念（地名，出現一次；王上四 12）
יָקְמְעָם（yoqməʿām）約緬（地名，出現一次；代上六 68〔六 53[23]〕）

יָקְנְעָם（yoqnŏʿām）約念（地名，出現三次；書十二 22 等）

12. 亞薩利雅 / 亞撒利雅

עֲזַרְיָה（ʿăzaryāh）亞薩利雅（人名，出現一次；代上九 11）

עֲזַרְיָה（ʿăzaryāh）亞撒利雅（人名，出現四十三次；代上六 9〔五 25〕等）

אֲצַלְיָהוּ（ʾăṣalyāhû）亞薩利雅（人名，出現兩次；代下三十四 8 等）

13. 亞瑪撒 / 亞瑪賽

עֲמָשַׂי（ʿămāśay）亞瑪撒（人名，出現一次；代上十二 18）

עֲמָשַׂי（ʿămāśay）亞瑪賽（人名，出現四次；代上六 25〔六 10〕等）

עֲמָשָׂא（ʿămāśāʾ）亞瑪撒（人名，出現十二次；代上二 17 等）

14. 書亞 / 書阿勒

שׁוּעָל（šûʿāl）書亞（地名，出現一次；撒上十三 17）

שׁוּעָל（šûʿāl）書阿勒（人名，出現一次；代上七 36）

שׁוּחַ（šûaḥ）書亞（人名，出現兩次；創二十五 2，代上一 32）

סוּחַ（sûaḥ）書亞（人名，出現一次；代上七 36）

שׁוּעַ（šûaʿ）書亞（人名，出現三次；創三十八 2、12，代上二 3）/ 書雅（人名，出現一次；代上七 32）

שׁוֹעַ（šôaʿ）書亞（族名，出現一次；結二十三 23）

如上，《和合本》為了區隔同名者所取的譯名，卻和原文拼音不同的另一名字相撞，造成「同名者不同譯名，不同名者反而同譯名」的現象。這些人 / 地可能在聖經中只出現一、兩次，不像先知一樣，眾所矚目。但是既然已經名見經傳，表示有其重要性，因此譯名的選用仍須謹慎。如要避免「同名者不同譯名，不同名者反而同譯名」這種不合理的現象，有兩個作法，一個是再取一個新名字，大家都不一樣；另一個是按照原文拼音翻譯，不再區隔同名者。

B. 希斯倫和希斯崙

舊約中的「希斯倫」和「希斯崙」牽涉到兩個人，但原文的拼音

相同，都是 חֶצְרוֹן（ḥeṣrôn）。《和合本》的譯名有點複雜。取名為 חֶצְרוֹן（ḥeṣrôn）的一個是流便[24]的兒子；另一個是猶大的孫子，即法勒斯的兒子。希伯來人沒有姓，通常的作法是將父親的名字放在前面，因此有「流便的兒子希斯倫」和「法勒斯的兒子希斯倫」之稱。《和合本》似乎嘗試為這兩個不同的人取不同的譯名。但目前呈現的是：

1. 流便的兒子：只出現四次，除了出埃及記六章 14 節用「希斯崙」之外，其他三處（創四十六 9；民二十六 6；代上五 3）都用「希斯倫」。
2. 法勒斯的兒子：摩西五經裡用的是「希斯倫」（創四十六 12；民二十六 21），聖卷[25]中卻用了「希斯崙」（得四 18、19；代上二 5、9、18、21、24 及 25，四 1）。新約耶穌基督的家譜中也出現法勒斯的兒子，《和合本》都用「希斯崙」（太一 3；路三 33）。

照此譯名，《和合本》的「希斯倫」可能為流便的兒子，也可能為法勒斯的兒子；「希斯崙」也一樣，可能為流便的兒子，也可能為法勒斯的兒子。對於仔細閱讀聖經，想要認識這些人物的讀者，這樣的譯名不免造成一些困擾。由於這兩個人在聖經中不論是新約或舊約，都只出現在家譜中，而不在敘述故事裡，所以後人對他們的認識不多。可能也是這個緣故，其他的中文譯本並未作適當的調整[26]。

除了人名之外，約書亞記十五章 3 節提到猶大支派抽籤所得的一個地方，也名叫 חֶצְרוֹן（ḥeṣrôn），這個地名可能與法勒斯的兒子有關，因為同屬猶大支派。

既然不論是人名或地名，希伯來文都是 חֶצְרוֹן（ḥeṣrôn），中文其實可以都用「希斯倫」來翻譯。如果一定要加以區隔，似乎可以考慮以下三種作法：

1. 法勒斯的兒子用「希斯崙」，地名也用「希斯崙」，流便的兒子則用「希斯倫」；這樣，猶大地區的地名與猶大支派的人有相同的譯名，而與另外一個人名作區隔，「希伯崙」和「希伯倫」就是這種作法。

2. 不論是法勒斯的兒子或流便的兒子，人名都用「希斯倫」，地名則用「希斯崙」；這樣可以將人名與地名作區隔，畢竟「倫」字的部首是人。
3. 法勒斯的兒子用「希斯崙」，流便的兒子用「希斯倫」，地名用「希斯侖」；這樣可以將三個譯名都作區隔。

C. 耶利末和耶利摩

另一個值得討論的例子是「耶利末」和「耶利摩」。這兩個譯名牽涉到的人至少有九個，原文的拼音有 יְרֵמוֹת（yərēmôṯ）和 יְרִימוֹת（yərîmôṯ），母音有略微的差異，第一個音節前者是 e，後者是長 i。《和合本》將這九個人譯為耶利摩或耶利末，但並未按原文拼法來區隔：

原文是 יְרֵמוֹת（yərēmôṯ）：

耶利摩（代上七 8，二十三 23，二十五 22）

耶利末（代上八 14；拉十 26~27 及 29〔*Ketiv* [27]〕）

原文是 יְרִימוֹת（yərîmôṯ）：

耶利摩（代上七 7，十二 5，二十四 30，二十五 4，
二十七 19；代下十一 18）

耶利末（代下三十一 13）

如按原文拼法來區隔，當如下：

יְרֵמוֹת（yərēmôṯ 母音是 e）：代上七 8，八 14，二十三 23，
二十五 22；拉十 26~27 及 29

יְרִימוֹת（yərîmôṯ 母音是長 i）：代上七 7，十二 5，二十四 30，
二十五 4，二十七 19；代下十一 18，三十一 13

希伯來文辭典中，這兩個原文字放在同一個欄位底下，二者似可互換使用，因此牽涉到的九個人可能只是不同人的同名者。最簡單的作法似乎是採用同一個中文譯名。例如歷代志上二十三章 23 節的 יְרֵמוֹת（yərēmôṯ）和二十四章 30 節的 יְרִימוֹת（yərîmôṯ）其實就是同一

個人，都是母示的第三個兒子，《和合本》也都譯為「耶利摩」。很有可能這兩個字就像長寫法與短寫法一樣，事實上是等同。

三、同名者之譯名未作區隔

上一段討論到同名者，即不同人但其名字的原文拼音相同者，《和合本》嘗試區隔其譯名，但區隔得不是十分徹底，而且造成一些問題。其實舊約中也有許多同名者，《和合本》並未給予不同譯名。例如撒母耳的長子名叫 יוֹאֵל（yôʾēl），與約珥先知同名（撒上八 2；珥一 1）。除了撒母耳的長子之外，歷代志、以斯拉、尼希米所蒐錄的名單中至少有十三個不同的人也以此為名，《和合本》全部都用「約珥」，並未加以區隔。

又如取名為 יְהוֹנָתָן（yəhônāṯān）或 יוֹנָתָן（yônāṯān）[28] 的，舊約裡至少有十五個不同的人，《和合本》全都譯為「約拿單」。再舉一例，取名為 שְׁמַעְיָהוּ（šəmaʿyā́hû）或 שְׁמַעְיָה（šəmaʿyāʰ）[29] 的，舊約中至少有二十六個不同的人，《和合本》也全都譯為「示瑪雅」。舊約中的同名者，《和合本》用相同譯名的例子至少有一百個以上。

未區隔同名者造成的問題

南國猶大與北國以色列的君王有不少同名者：

列王紀下一章 17 節：「亞哈謝果然死了，正如耶和華藉以利亞所說的話。因他沒有兒子，他兄弟約蘭接續他作王，正在猶大王約沙法的兒子約蘭第二年。」[30]

列王紀下八章 16 節：「以色列王亞哈的兒子約蘭第五年，猶大王約沙法還在位的時候，約沙法的兒子約蘭登基作了猶大王。」

列王紀下八章25節：「以色列王亞哈的兒子約蘭十二年，猶大王約蘭的兒子亞哈謝登基。」

這些經文提到同名者時都有標明其父親，而且也明說了是以色列王或猶大王，但是再精明的讀者，讀到以上經文也都需要經過長久的思考，才能清楚區隔這些同名者。原來，亞哈王有一個兒子名叫約蘭，也有個女婿名叫約蘭，女婿約蘭是南國猶大王約沙法的兒子，這兩個約蘭在相同時期分別作了以色列王和猶大王。亞哈王有另一個兒子名叫亞哈謝，也有一個外孫名叫亞哈謝，外孫亞哈謝是南國猶大王約蘭的兒子。亞哈的兒子亞哈謝接續他作北國以色列的王，外孫亞哈謝則在其父約蘭死後在南國猶大作王。

再舉一例，北國以色列和南國猶大都各有一個王名叫約阿施。當寧示的孫子耶戶背叛北國以色列王約蘭，剷除以色列中敬拜巴力的勢力時，他不但殺了約蘭王，也殺了前來探望約蘭的猶大王亞哈謝。亞哈謝的母親，也就是亞哈王的女兒亞他利雅起來剿滅王室，篡了猶大王位。只有亞哈謝的小兒子約阿施逃過一劫，被祭司藏起來，後來復辟成功作了猶大王。正巧，耶戶的兒子名叫約哈斯，孫子名叫約阿施，陸續作了北國的王。因此有如下的經文：

列王紀下十三章10節：「猶大王約阿施三十七年，約哈斯的兒子約阿施在撒馬利亞登基作以色列王十六年。」

列王紀下十四章1節：「以色列王約哈斯的兒子約阿施第二年，猶大王約阿施的兒子亞瑪謝登基。」

其實不但耶戶的兒子名叫約哈斯，南國末期也有一個王名叫約哈斯，被百姓擁戴為王，卻被法老尼哥廢掉。這兩個約哈斯王，由於年代相差較遠，不會在經文的同一個段落中出現，因此比較不會造成混淆。

另外，北國開國君王名叫耶羅波安，而北國耶戶王朝的第四個君王也名叫耶羅波安。這兩個君王雖然在譯名上未作區隔，《新標點和合

本》在第二個同名的耶羅波安王出現時，標題用了耶羅波安二世（王下十四 23），其實經文中並沒有「二世」。

讀者的辨別能力

如果真的要用不同的中文譯名來區隔原文拼音相同的不同人，約蘭王、亞哈謝王、約施王和約哈斯王，這四對王共八個人可能是最需要作區隔的[31]，不過《和合本》都給了不同的國王相同的譯名。

對同名者不區隔譯名其實也是《和合本》新約一貫的作法。光是耶穌門徒的名單中就有兩個西門，兩個雅各，兩個猶大，其中一個門徒猶大的父親也名叫雅各（路六 14~16）。而新約中的馬利亞總共有六個，猶大總共有六個，雅各有四個，撒迦利亞有兩個，《和合本》新約都未作區隔，只有「腓利」與「腓力」是少見的例外。新約中取名為 Φίλιππος（腓力／腓利）的有四個不同的人，一個是分封王（路三 1），一個是耶穌的門徒（太十 3），一個是希律王的兄弟，即希羅底的前夫（太十四 3；可六 17），還有一個是早期使徒所選出的執事，曾向埃提阿伯（注腳：即古實）太監傳福音（徒六 5，八 5~40）。這四個人的名字，《和合本》用了兩個不同的譯名，最後一個用「腓利」，其他三個用「腓力」。

其實讀者如果知道聖經人物中有不同的人但有相同的名字，通常都會自己想辦法去區隔。就像我們周邊也有不少朋友取了相同的名字，甚至同名同姓，大家都會給個區別的稱呼。新約的作者就是這樣，因此有「施洗的約翰」、「抹大拉的馬利亞」、「奮銳黨的西門」、「賣耶穌的猶大」等稱呼。聖經翻譯者如果給同名者不同譯名，是代替讀者作此等區隔的功夫，從某個角度來看，可以說是為讀者服務，給予讀者莫大的方便。但從另一個角度來看，有可能會減少讀者自行研讀而作區隔的機會。例如，《和合本》用「何西阿」與「何細亞」來區別先知和國王。除非閱讀原文或相關資料，讀者不會知道此二人其實同名。如果都譯為「何西阿」，讀者一知道二人同名，很快就會用「何西阿先知」與「何西阿國王」來加以區隔。就連上面所提容易造成混淆

的約蘭王、亞哈謝王、約施王和約哈斯王，讀者也可以簡單地用北國或南國的君王來加以區隔。

因此，不同人但同名者究竟是讓讀者自行辨別，或者由譯者代勞，用不同譯名來作區隔，還可以斟酌。

四、別名或小名

上面提到，同人可能有不同的名字。《和合本》對於這種情形有時為了不讓讀者混淆而逕採用相同譯名[32]，有時則按原文的發音用不同譯名，而視情況加注[33]。其實同一個人／地如有不同稱呼，可能是因這人／地有不同的別名，或者只是小名，或同一個名字有長短型式。

「米該雅」與「米迦」是一個有趣的例子。士師記十七章提到一個人名叫「米迦」，在他身上發生了一些荒誕奇特的事情，從偷竊事件轉變成雕刻家庭神像、拜偶像，從一個家庭的祭祀演變成整個但支派的拜偶像，當中還牽涉到一個不上道的利未人，正如士師記所說：「那時以色列中沒有王，各人任意而行」（士十七 6，二十一 25）。這個故事的主要人物，前兩處出現的時候用 מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû）（士十七 1、4），《和合本》譯為「米迦」，接下來有十七次都用 מִיכָה（mîḵāʰ）（士十七 5 及以後），雖然原文略有不同，《和合本》也譯為「米迦」。

值得注意的是，מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû）和 מִיכָה（mîḵāʰ）這兩個人名在另外一個故事中也一樣出現在同一個人身上，《和合本》卻都譯為「米該雅」。故事發生在以色列王亞哈身上，他邀請親家猶大王約沙法和他一同去攻打基列的拉末，出發之前先徵詢眾先知的意見，眾先知異口同聲表示贊成出征，唯有米該雅先知不說好話，惹亞哈王生氣。亞哈王把他下在監牢裡，等自己凱旋歸來。結果亞哈王在這場戰役中陣亡。這個故事列王紀上二十二章和歷代志下十八章都有著墨，經文中大部分稱這個先知為 מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû），《和合本》譯為「米該雅」，唯有歷代志下十八章 14 節，亞哈王詢問先知的時候卻用了 מִיכָה（mîḵāʰ），《和合本》也譯為「米該雅」。

從這兩個故事，我們發現 מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû）和 מִיכָה（mîḵāʰ）關係密切，可互換使用。極有可能 מִיכָה（mîḵāʰ）是 מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû）的小名或者是縮短的稱法。所以士師記十七章一開始用 מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû），到十七章 5 節的時候說：「叫 מִיכָה（mîḵāʰ）的這個人……」，接下來的敘述就一直採用這個簡稱。整段敘述雖然原文用了兩個不同的名稱，讀者從上下文來看，可以知道指的是同一個人。大部分的翻譯，不論是中文或西方的譯本，在這個故事中對於這個人都給予相同的譯名，因此從譯文我們看不出來原文其實有全名與小名的轉換 [34]。

而在以色列王亞哈的故事中，米該雅先知的名字前前後後都用 מִיכָיְהוּ（mîḵā́yhû），只有當亞哈王詢問先知的時候說：「מִיכָה（mîḵāʰ）啊，我們可以上去攻打基列的拉末嗎？還是不要上去呢？」（代下十八 14）這裡原文就用了縮寫的小名。這就好像我們在大聲呼喊一個認識的人時，會用這個人的小名或暱稱一樣。中英譯本對於這個先知，也都用相同的譯名處理，並未譯出其短型式。

新約中其實也有類似的例子，耶穌的弟弟中有一個名叫「約西」（太十三 55，二十七 56；可六 3，十五 40 及 47），「約西」其實是「約瑟」的小名。換句話說，正式一點就叫「約瑟」，口語或是簡稱就會使用「約西」。提到約西的經節很短，而且在敘述故事中他並不是主角，否則可能也會像舊約的「米該雅」與「米迦」一樣，在同一個故事中「約西」與「約瑟」互換使用。現代英語中的人名，似乎也有類似情形，如 Catherine 暱稱 Cathy，Angel 暱稱 Angie，William 暱稱 Bill。

舊約中的人名尚有一種情形，就是有許多人以上帝名字 יהוה（YHWH）的簡稱 יָה（yāʰ）作字尾，像先知耶利米、俄巴底亞、西番雅、撒迦利亞，君王亞比雅、烏西雅、亞哈謝、希西家、約西亞、西底家等，都有 יָה（yāʰ）的字尾。但是這個字尾有時候以長的型式 יָהוּ（yā́hû）出現。由於 יָהוּ（yā́hû）或 יָה（yāʰ）只是長短型式之不同，而在經文中，長短型式經常交替出現，都指同一個人，因此大部分的中英譯本皆用相同的譯名，不予區別。這一類的例子至少有四十五個之多。《和合本》對於這種指相同人的長短型式也只採用一個譯名。

五、人名與地名

人名與地名其實有很多相關，很多時候人們為了紀念某人，會以其名字來為某個地方命名。聖經中也有不少這樣的例子，像撒瑪利亞這個城市的出現有個典故，列王紀上十六章24節記載亞哈王的父親以色列王暗利向一個名叫「撒瑪」的人買了一整座山，暗利在這山上造了一座城，就照山的原主人的名字給所造的城取名為「撒瑪利亞」。這座山的主人的名字是 שֶׁמֶר（šémer），暗利所取的城名為 שֹׁמְרוֹן（šōmrôn）。《和合本》將人名譯為「撒瑪」，地名譯為「撒瑪利亞」，非常接近，有可能是希望讀者從兩個譯名來理解其關聯。

音譯或意譯

人名與地名翻譯成另一種語言時，通常有意譯與音譯兩種方式。意譯的難度較高，地名還有可能採用意譯，人名大概只能用音譯，因為用了意譯就不像人名了。舉例來說，以實瑪利意思是「上帝聽見」，示瑪雅的意思是「耶和華聽見」，用意譯聽起來不像人名。「約瑟」可能是人名可以意譯的一個例外，約瑟原文 יוֹסֵף（yôsēp̄）的意思是「增添」，他母親久久不孕，好不容易生了一個男孩，因此取名約瑟，希望再增添一個兒子。中文「添丁」這個人名剛好有類似的意思，有許多華人取名為「添丁」，就是父母希望再添個男丁。不過約瑟的名字在《和合本》中也是音譯，並未採用意譯。事實上《和合本》在翻譯人名與地名時，與大多數的外語聖經一樣絕大部分採用音譯，必要時加注腳來說明其意思如何。例如，伯特利就是上帝殿的意思，猶大就是讚美的意思。

不過，講解名字的意思有時候難以精準，因為當時的人取這些名字的時候雖有特別的意義，但是過一段時期之後，人們只用它來稱呼，原來取名的用意可能就被遺忘了。以雅各來說，他是抓著哥哥以掃的腳跟出生的，「雅各」這個名字就是這樣來的。《和合本》在注腳

說「雅各就是抓住的意思」，但是《現代中文譯本修訂版》的注腳卻說「雅各有腳跟的意思」。究竟雅各這個名字的意思是抓住，或是腳跟，或是抓住腳跟，似乎還有研究討論的空間。

地名採用意譯的可能性較高，但究竟要用意譯或音譯，有些地方還是不容易決定，如撒母耳記下十二章 30 節提到大衛和他的臣僕戰勝，奪了亞捫人之王所戴的金冠冕，《和合本》的注腳載明「王或作瑪勒堪，瑪勒堪即米勒公，又名摩洛，亞捫族之神名」。注腳所討論的 מַלְכָּם（malkām）這個字，《和合本》在耶利米書四十九章 1、3 節，西番雅書一章 5 節就直接音譯「瑪勒堪」了。又如《和合本》譯為「南地」的 נֶגֶב（négeḇ），許多處近代譯本都用音譯「尼革夫」，NRSV 譯為 Negeb 的就有四十二次之多[35]。值得一提的是耶路撒冷的城門，計有泉門、谷門、魚門、古門、糞廠門、水門、馬門、東門、羊門等，《和合本》全部都用意譯，這也是各種中英譯本的譯法。

地名的意思有時候被用來作雙關語，影射某些涵義。最有名的例子是彌迦書一章 1 至 10 節，幾乎每個城鎮的名字都有其涵義，先知就是要藉這些地名的意思來傳講其信息。又如阿摩司書六章 13 節，《和合本》：「你們喜愛虛浮的事，自誇說：我們不是憑自己的力量取了角嗎？」經文中的「虛浮」音譯「羅・底巴」，「角」音譯「加寧」，兩個詞都是地名。《和合本》由於採用意譯，看不出這裡有地名。《現代中文譯本修訂版》譯為：「你們自誇打垮了羅・底巴。你們說：『我們靠自己的力量征服了加寧。』」注腳則說：「『羅・底巴』：這地名跟希伯來語『虛無』發音相近。『加寧』意思是『角』，在此指列強。」

人名和地名用音譯的一個困難是究竟要根據哪一個語言來發音，希伯來文、希臘文、拉丁文或是英文？以舊約中鼎鼎有名的波斯開國君王古列來說，希伯來文是 כּוֹרֶשׁ（kṓreš），希臘文是 Κύρου，拉丁文譯為 *Cyri*，英文譯為 Cyrus。《新標點和合本》將原《和合本》的譯名「古列」改為「塞魯士」。天主教《思高聖經》譯為「居魯士」[36]。但古列不是猶大或以色列王，而是波斯的君王，希伯來文的名字其實是從亞蘭話翻譯過來的。剛好，這個字的亞蘭話也是 כּוֹרֶשׁ（kṓreš），和

希伯來文並無不同。另外，《新標點和合本》採用學術界與一般用語，將《和合本》的「伯拉大河」改為「幼發拉底河」，離原文的發音稍遠，但卻更容易為現代華文讀者所理解。這個例子讓我們看到，地名有時候還牽涉到歷史因素，隨著朝代的更迭，地名常會改變。像古時候的「雅完」，現在用「希臘」；古時候稱呼「基提」，現在用「塞浦路斯」；古時候用「古實」，現在用「衣索匹亞」。翻譯聖經的時候也需要考慮這些歷史因素。

結論：未來的努力

聖經翻譯好像是接力賽跑一樣，每一個時代都要接下自己的一棒，用最大的努力來跑一段路，然後交給下一棒。《和合本》的翻譯，在當時有限的資源底下，結合許多宣教師和本地同工的努力，已經有相當不錯的成果，也帶給華人世界極大的祝福。《和合本》之後的其他譯本，都是在《和合本》原有的基礎上，繼續努力。

歸納起來，《和合本》的人名與地名有底下的現象：(1)同人／地原文拼音也相同，雖然大部分都用相同的譯名，也有一些例子卻用了不同的譯名；(2)同人但原文拼音不同，譯名有的相同，有的不同；(3)不同人但原文拼音相同，《和合本》嘗試區隔這些同名者，但也有許多人／地仍用相同譯名；(4)不同人而原文拼音又不同，《和合本》也是有的用不同譯名，有的用相同譯名[37]。

《新標點和合本》其實已經對人名地名作了一些小幅度的修改：(1)不雅的不用，例如流便改為呂便，尼哥底母改為尼哥德慕，丟大改為杜達；(2)採用符合現代一般用法的地名：士班雅改為西班牙，居比路改為塞浦路斯，希利尼改為希臘，米所波大米改為美索不達米亞；(3)呈現女性的名字：他瑪改為她瑪，亞他利雅改為亞她利雅，哈慕他改為哈慕她。

《現代中文譯本》則進一步修訂，更多使用女性的名字，如拉結改為蕾結，拿俄米改為拿娥米，以利沙伯改為伊莉莎白，友阿爹改為友阿蝶，友尼基改為友妮基等。

個人認為未來可以按照不同程度來進行修訂：

一、相同的人，原文拼音也一樣，就採用相同的譯名。同人原文同拼音者用相同譯名，這應該是大家最有共識的。

二、不同人卻是同名者，如果其中一個譯名與其他原文拼音不同的譯名相撞，則考慮修改。這是進一步的修訂。

三、原文同名者給予相同的譯名，這是最接近原文的作法。

由於要為每一個不同人但同名者都找到適合的不同譯名委實不容易，因此，比較簡單的作法可能是讓同名者同譯名。至於有幾個人同名，就讓注釋書或研讀本聖經去說明。但人或地之譯名的修改，雖然不牽涉到任何神學議題，但可能會有許多《和合本》原先的讀者不能適應新的譯名。像 1989 年出版的《新標點和合本》，雖然只有小幅度的修訂人名與地名，許多對《和合本》愛不釋手的基督徒，仍然緊持原《和合本》不放。中國大陸似乎也一樣，在出版簡化字聖經的時候，標點符號雖已採用現代用法，人名與地名大部分仍然維持原《和合本》的譯名。因此讀者的接受程度也需要相當的斟酌與考量。

注釋

1 本文提到的「原文」指的是德國聖經公會於 1997 年出版之《斯圖加特希伯來文聖經》第五版（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5th Edition），簡稱 *BHS*。

2 其他的例子：希西家的母親「亞比」(王下十八 2）或「亞比雅」(代下二十九 1)，猶大王羅波安的兒子「亞比央」（王上十四 31）或「亞比雅」（代上三 10），還有「亞頓」（尼七 61）或「押但」（拉二 59），以上所列雖為相同的人，但原文拼音不同。不過這一類例子，《和合本》並非全然採用不同譯名，像以斯拉記二章 55 節和尼希米記七章 57 節的「比路大」，雖然前者是 פְּרוּדָא（pərûḏā'），後者是 פְּרִידָא（pərîḏā'），《和合本》就都譯為「比路大」。

3 「亞德別」或「押德別」，《呂振中譯本》（以下簡稱《呂振中》）、《當代聖經》（以下簡稱《當代》）、《新譯本》1992 年版與《和合本》一樣不一致，創世記二十五章 13 節用「亞德別」，歷代志上一章 29 節用「押德別」。《現代中文譯本修訂版》（以下簡稱《現中修》）和《新譯本》2002 年版均已修正；但《現中修》兩處都譯為「亞德別」，《新譯本》兩處都譯為「押德別」。

4 「哈大」或「哈達」，《當代》、《現中修》、《新譯本》1992 年版與《和合本》一樣不一致，創世記二十五章 15 節用「哈大」，歷代志上一章 30 節用「哈達」。《呂振中》與《新譯本》2002 年版均已修正，兩處都用「哈達」。

5 「阿何利巴瑪族長」或「亞何利巴瑪族長」，《呂振中》、《當代》與《和合本》一樣不一致，創世記三十六章 41 節用「阿何利巴瑪」，歷代志上一章 52 節用「亞何利巴瑪族長」。《現中修》和《新譯本》均已修改為一致，兩處都譯為「阿何利巴瑪族長」。

6 《呂振中》、《新譯本》、《當代》與《和合本》一樣不一致，撒母耳記下三章 7 節用「愛亞」，二十一章 8、10 及 11 節用「愛雅」，《現中修》察覺到這四處其實是同一個人，因此四處都用「愛亞」。

7 四個中文譯本都與《和合本》一樣不一致，列王紀下二十二章 3 節用「亞薩利」，歷代志下三十四章 8 節用「亞薩利雅」。

8 《呂振中》、《當代》與《和合本》一樣，列王紀下二十三章 34 節用「以利亞敬」，歷代志下三十六章 4 節用「以利雅敬」。《現中修》和《新譯本》均已修改為一致，但《現中修》兩處皆用「以利亞敬」，《新譯本》則兩處皆用「以利雅敬」。

9 《現中修》、《當代》與《和合本》一樣不一致，以斯拉記二章 60 節用「第來雅」，尼希米記七章 62 節用「第萊雅」。《呂振中》兩處皆用「第來雅」。《新譯本》1992 年和 2002 年版則兩處皆用「第萊雅」。

10 《現中修》、《當代》與目前的《和合本》一樣不一致，民數記三十三章 49 節用「伯耶施末」，約書亞記十二章 3 節，十三章 20 節；以西結書二十五章 9 節用「伯耶西末」。《新譯本》1992 年和 2002 年版也不一致，民數記三十三章 49 節用「帕耶施末」，約書亞記十二章 3 節，十三章 20 節；以西結書二十五章 9 節用「伯耶西末」。《呂振中》四處都用「伯耶西末」。

11 NRSV：約書亞記十三章 18 節用 Jahza，約書亞記二十一章 36 節和歷代志上六章 78 節用 Jahzah，不一致。

12 歷代志上四章 23 節用 גְּדֵרָה（gədērā^h），沒有加冠詞 הַ（ha）。地名有時原文會加冠詞，但不影響它的翻譯。

13 *BDB*: Francis Brown, Edward Robinson, S. R. Driver and Charles A. Briggs, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1979).

14 *HALOT*: Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, M. E. J. Richardson, trans. (Leiden: E. J. Brill, 1994-2000).

15 歷代志上四章 29 節提到西緬人所住的一個地方「陀臘」（תּוֹלָד，tôlād），它其實也與 אֶלְתּוֹלַד（ʾeltôlad，伊利多拉 / 伊勒多臘）同地，*HALOT* 和 *BDB* 兩個辭典都將它們劃等號，但原文拼音略有不同。

16 除了民數記十三章 8 及 16 節之外，申命記三十二章 44 節提到嫩的兒子也是用 הוֹשֵׁעַ（hôšēaᶜ，何西阿），《和合本》譯為「約書亞」是根據撒馬利亞五經和希臘文、敘利亞、拉丁等古譯本翻譯的；如照希伯來文，申命記三十二章 44 節也應該要用「何西阿」。

17 《新標點和合本》給嫩的兒子、先知和國王這三個人三個不同的譯名：何希阿、何西阿、何細亞。其實除了 KJV 用了 Oshea、Hosea、Hoshea 三個不同的名字之外，大部分的英譯，不論是早期的 ERV、ASV，或是近期的 RSV、NKJ、NRSV、ESV，都只將先知譯為 Hosea，其他人包括嫩的兒子本名都用 Hoshea。原《和合本》的作法略有不同，嫩的兒子的本名和先知何西阿一樣譯為「何西阿」，其他同名者則和國王一樣用「何細亞」。

18 耶利米書二十六章 18 節所記載的先知名字原文有讀型（*Qere*）和寫型（*Ketiv*），讀型是 מִיכָה（mîkā^h），寫型是 מִיכָיָה（mîkāyā^h）。讀型是馬所拉學者（Masoretes）為子音經文加母音時所建議的讀法。如按讀型，這個字要譯為「彌迦」；如按寫型，則譯為「米該雅 / 亞」(王下二十二 12；尼十二 35 及 41)。目前《和合本》按照讀型譯為「彌迦」。

19 請看底下「別名或小名」那一段的討論。

20 יִרְמְיָהוּ（yirməyā́hû）或 יִרְמְיָה（yirməyā^h）兩個名字，一個是長型式，一個是短型式，二者並無不同，意思都是「上主所指定的」。耶利米先知的名字在舊約中大部分都以長型式出現，只有在耶利米書二十七章 1 節，二十八章 5、10、11、12、15 節及二十九章 1 節和但以理書九章 2 節等處以短型式出現。

21 עֹבַדְיָהוּ（ᶜōbadyā́hû）或 עֹבַדְיָה（ᶜōbadyā^h），一個是長型式，一個是短型式，二者並無不同，意思都是「服事上主」。

22 זְכַרְיָהוּ（zəkaryā́hû）或 זְכַרְיָה（zəkaryā^h），一個是長型式，一個是短型式，二者並無不同，意思都是「上主記念」。

23 希伯來文原文聖經 BHS 的經節有些與中英文聖經不同，在括弧中的數目是原文的經節。

24 《和合本》的「流便」由於不雅，《新標點和合本》已改譯為「呂便」，《呂振中》用「如便」，《新譯本》用「流本」。

25 猶太人把聖經分為摩西五經、先知書和聖卷三部分。聖卷是最晚成書的部分，

包括詩篇、約伯記、箴言、路得記、雅歌、傳道書、哀歌、以斯帖記、但以理書、以斯拉記、尼希米記、歷代志。

26 有關流便的兒子，牽涉到四節經文：創四十六 9；出六 14；民二十六 6；代上五 3。《當代》與《和合本》一樣：出六 14 用「希斯崙」，其他三處都用「希斯倫」；《呂振中》：代上五 3 用「希斯倫」，其他三處都用「希斯崙」；《現中修》：出六 14 和代上五 3 兩節用「希斯崙」，創四十六 9 和民二十六 6 兩節用「希斯倫」；《新譯本》1992 年版：民二十六 6 用「希斯崙」，其他三處用「希斯倫」，但 2002 年版：創四十六 9 用「希斯崙」，其他三處用「希斯倫」。至於法勒斯的兒子，《呂振中》、《當代》、《現中修》和《新譯本》四個版本都與《和合本》一樣，所呈現的有「希斯倫」，也有「希斯崙」。《新譯本》1992 年版已經把五經中創世記四十六章 12 節和民數記二十六章 21 節的「希斯倫」都改為「希斯崙」，因此呈現一致，全部都用「希斯崙」。但是 2002 年版的創世記四十六章 12 節卻改用「希斯倫」，其他經節則用「希斯崙」，又出現不一致的現象。

27 希伯來文聖經原先只有子音，馬所拉學者將之標上母音。如有不同讀法之建議，馬所拉學者不更動子音經文的原文字，但在左右邊寫上他們認為該讀的原文字。原先子音經文的字稱為 *Ketiv* 寫型，建議唸的字稱為 *Qere* 讀型。

28 יְהוֹנָתָן（yəhônāṯān）或 יוֹנָתָן（yônāṯān），二者並無分別，意思都是「上主賞賜」。

29 שְׁמַעְיָהוּ（šəmaʿyā́hû）或 שְׁמַעְיָה（šəmaʿyāʰ），一個是長型式，一個是短型式，二者並無不同，意思都是「上主聽見」。

30 所列經文採用《新標點和合本》。

31 《現中修》給北國的約蘭王取名為「約何蘭」，給北國的約阿施王取名為「約華施」，希望能幫助讀者加以區隔。NRSV 兩個人都用 Jehoram。

32 像利未的兒子「革順」，在創四十六 11 原文是 גֵּרְשׁוֹן（gēršôn），在代上六 16 原文是 גֵּרְשֹׁם（gēršōm），二者不同，但《和合本》都用「革順」這個譯名。NRSV 二者的翻譯不一樣：Gershon，Gershom。又如掃羅的元帥押尼珥，撒上十四 50 原文是 אֲבִינֵר（ʾăḇînēr），十四 51 是 אַבְנֵר（ʾaḇnēr），《和合本》也都用「押尼珥」，並未採用不同譯名。NRSV 二者的翻譯也一樣，都用 Abner。

33 例如羅波安的兒子，代上三 10 稱 אֲבִיָּה（ʾăḇiyyāʰ），《和合本》譯為「亞比雅」，王上十四 31 稱 אֲבִיָּם（ʾăḇiyyām），《和合本》譯為「亞比央」，但加注「又名亞比雅」。又如約雅敬的兒子，王下二十四 6 稱 יְהוֹיָכִין（yəhôyāqîm），《和合本》譯為「約雅斤」；耶二十四 1 稱 יְכָנְיָהוּ（yəḵonyā́hû），《和合本》譯為「耶哥尼雅」，耶二十二 24 稱 כָּנְיָהוּ（konyā́hû），《和合本》譯為「哥尼雅」，但加注「又名耶哥尼雅」。此等例子很多，在上面「同人／地卻用了不同譯名」那一段已提過一些例子。

34 但有另一個例子，同一個人一處用 מִיכָיָה（mîḵāyāʰ），一處用 מִיכָה（mîḵāʰ），《和合本》卻給了不同的譯名。事情發生在約西亞王發現律法書進行宗教改革的時候。列王紀下二十二章 11 至 12 節記載：「王聽見律法書上的話，便撕裂衣服，吩咐祭司希勒家與沙番的兒子亞希甘、米該亞的兒子亞革波、書記沙番和王的臣僕亞撒雅，說：」這裡的米該亞，原文是 מִיכָיָה（mîḵāyāʰ）。同樣的故事歷代志下三十四章 19 至 20 節也有記載：「王聽見律法上的話，就撕裂衣服，吩

咐希勒家與沙番的兒子亞希甘、米迦的兒子亞比頓、書記沙番，和王的臣僕亞撒雅說：」這裡的米迦，原文是 מִיכָה（mîḵāʰ）。由於希伯來文辭典注明亞革波就是亞比頓，因此其父親米該亞也就是米迦。

35 這四十二次的經節如下：創十二 9，十三 1、3，二十 1，二十四 62；民十三 17、22、29，二十一 1，三十三 40；申一 7，三十四 3；書十 40，十一 16，十二 8，十五 19，十九 8；士一 9、15、16；撒上二十七 10，三十 1、14、27；撒下二十四 7；代下二十八 18；詩一百二十六 4；賽二十一 1，三十 6；耶十三 19，十七 26，三十二 44，三十三 13；結二十 44、46、47；俄一 19~20；亞七 7。

36 《思高聖經》對人名和地名的翻譯似乎比較多受拉丁文影響。

37 例如歷代志上九章 8 節「伊比尼雅」在同一節中出現兩次，原文一個是 יִבְנְיָה（yiḇnəyāʰ），一個是 יִבְנִיָּה（yiḇniyyāʰ），不同人，《和合本》卻用了相同的譯名。NRSV 一個用 Ibneiah，一個用 Ibnijah。除了「伊比尼雅」這個例子之外，本文第二段 A 所討論的同名者，其中一個譯名與原文拼音不同的人／地相撞，這些例子也都是有「不同人不同拼音卻有相同譯名」的現象。

中文譯本的多元共生與演變

《和合本》在中文聖經多元系統中的位置——前景與挑戰

莊柔玉教授
香港中文大學翻譯系副教授

一、前言

本文是一篇後續的撰述，[1] 試圖在先前的兩項研究基礎上，進一步探索《和合本》在中文聖經多元系統中的位置，特別就《和合本》的經典地位及發展前景作前瞻性的探討。

在《基督教聖經中文譯本權威現象研究》[2] 一書中，筆者旨在論證《和合本》權威現象的真確性，一方面從華人信徒的聖經翻譯觀、語言觀、傳意觀等對中文聖經的期望規範，探討《和合本》權威現象的內在因素；另一方面則從期望規範背後的歷史場景，從中文聖經多元系統內的關係組合，剖析《和合本》權威現象的外在因素。研究顯示，在各項內在和外在因素交相運作下，《和合本》自 1919 年出版以來，一直是基督教流傳最廣、發行最多的聖經中文譯本，在中文聖經的多元系統中長期佔據著中心的位置，堪稱聖經漢譯的經典作品。

在「經典化與穩定性——管窺中文聖經多元系統的演進」[3] 一文，筆者指出，中文聖經雖然是一個較幼嫩的多元系統，本身的庫存不足，加上在中國文化這個大多元系統中僻處一陲，資源短絀，但由於受到次文化的刺激及「相鄰系統」（adjacent system）的沖刷，所以尚可憑藉「非經典化形式庫」（non-canonized repertoire）的引進而作出自我調節性的制衡；而系統內「經典化的形式庫」（canonized repertoire）亦在「一級模式」（primary model）或產品持續不斷出現的挑戰下，得以有條不紊地演進。因此，縱使新的譯經工作不斷展開，新的聖經版本陸續出現，衝擊著《和合本》一經獨大的局面，中文聖經系統仍可界定為一個穩定而又尚未僵化的多元結構。

本文擬在上述兩項研究的基礎上，剖視在中文聖經這個穩定而又尚未僵化的多元結構中，《和合本》享有的經典性的意涵，主要就兩個相對的概念，即以色列文學及文化理論家埃文－佐哈爾（Itamar Even-Zohar）提倡的「動態經典性」（dynamic canonicity）與「靜態經典性」（static canonicity），把《和合本》在中文聖經形式庫中作為「經典文本」（canonical text）[4] 與「經典模式」（canonical model）的功能區分開來，從《和合本》的「能產原則」（productive principle）的維持狀況，探視它在二十一世紀的前景與挑戰。

二、視角與切入點

《和合本》的前景，可說是關注中文聖經的人士甚感興趣的課題。在研究聖經翻譯的過程中，筆者經常被問及以下的事情：

1. 《和合本》會／能否成為另一本《英王欽定本》（King James Version），享有近三百年的經典地位？
2. 隨著各種大規模推廣活動的開展，《聖經新譯本》會／能否取代《和合本》崇高的文本地位？
3. 《和合本》的權威現象是否華人基督徒群體固步自封的表徵？

這些問題來自聖經翻譯工作者、學者、神學生、牧者、信徒，以及對中文聖經譯本感興趣的教外人士。他們反覆提問的，其實就是《和合本》經典化現象之可持續性。提問者雖然知道這些問題並沒有、也不可能有確定的答案——因為它們指向的，是尚在成形、不能斷定的未來——但卻仍熱衷於提出這些問題，反映了他們對於聖經翻譯尚未可知的現象，除了抱有一種拭目以待的態度外，還潛藏一份積極的好奇心與探究精神。本著同樣的求問精神，筆者嘗試採取一個相對抽離的立場，對這個尚未可知的現象，大膽地作出抽象的推論與探索性的前瞻。

承接先前的兩項研究，本文借助埃文－佐哈爾多元系統論（Polysystem Theory）的理論框架，假定中文聖經是一個由不同成分組成的、開放的結構（即埃文－佐哈爾所謂的多元系統〔polysystem〕），而中文聖經的演變則是一個可供研究的社會符號現象。[5] 這個現象一方面由中文聖經以內各個部分交疊並互相依存的子系統之變動所導致，另一方面則由中文聖經以外各個並存系統（co-system）[6] 與它交相運作所帶來。這個假定意味著中文聖經的演變不是單一的、靜態的、孤立的現象，而是與其他社會文化系統，甚至是世界的整體文化有或多或少的聯繫。[7] 換個角度說，多元系統論假定歷史上發生的事件揭示了某些符號關係的「規範」（norm）或「或然性規律」（probabilistic law），而這些規範或規律有助我們描述、分析、詮釋、甚至推測一些相關或相類似事情的發展趨勢。在這個假設下，本文集中闡述埃文－佐哈爾對「經典化」規律的假說，藉以重思《和合本》經典化現象可持續性牽涉的核心問題——《和合本》「經典性」的意涵，作為探視《和合本》在二十一世紀的前景與挑戰的切入點。

三、動態經典性

「經典性」(canonicity)這個術語，根據埃文—佐哈爾的說法，可清楚界分為兩種不同用法：一種針對文本(text)層面，另一種針對模式(model)層面。換言之，把一個文本引進文學經典庫是一回事，通過它的模式把它引進某個「形式庫」(repertoire)[8] 則是另一回事。第一種情況可稱為「靜態經典性」，即一個文本被接受為製成品並且被加插進文學(文化)希望保存的認可文本群中。第二種情況可稱為「動態經典性」，即一個文學模式得以進入系統的形式庫(支配文本製作的一切規律和元素的集成體)，從而被確立為該系統的一個「能產」的原則。[9] 對於任何多元系統的進程來說，第二種經典化才是最關鍵的。[10]

在文本的層面來說，《和合本》可視為一個被接受為並加插進中文聖經形式庫的「製成品」(product)。這個製成品自從引進中文聖經的多元系統後，在華人基督徒中廣受愛戴，受推崇為白話聖經的典範，說其享有屬於文本層面的靜態經典性，相信不會惹來甚麼爭議。

在模式的層面來說，《和合本》的文學模式是否得以進入中文聖經系統的形式庫，從而被確立為該系統的一個能產的原則，享有動態經典性，正是多元系統經典化進程的關鍵。這是因為經典化的模式才是經典庫的真正製造者，代表了經典化角力／進程中勝利者賴以成功的規律元素(形式庫)，而所謂經典文本，亦只是那些得以確立的規律元素最明顯(conspicuous)的產品。也就是說，中文聖經多元系統的活動與演化，並不是建基於某一個經典文本(如《和合本》)，而是緊繫於《和合本》這個最明顯產品所確立的文學模式及能產原則(經典模式)；只有後者，才能處於能產形式庫的中心，支配著中文聖經多元系統的演化。

用另一角度說，靜態經典性與動態經典性的區別，在於經典文本背後的能產模式(可供遵從的一套潛在的指示)是否同時得到承認和接受。埃文－佐哈爾曾指出一些情況：一個作家的文學作品得到承認，但作品的創作模式卻被摒棄。這意味著作家的文學能產性已告

終結，也標誌著他們缺乏影響力和效率。對作家來說，這是莫大的遺憾，因為他們不被承認為當代文學的楷模。[11]

埃文－佐哈爾引述托爾斯泰（Leo N. Tolstoy）和斯特林堡（August Strindberg）的例子，指出一些偉大作家的個人作品在歷史經典庫中已享有穩固的地位，但由於察覺自己的文學形式遭到摒棄，曾幾度引進完全不同的文學模式，務求留駐在能產的經典化形式庫的中心。[12] 相反地，其他作家——也許絕大部分——都會一輩子緊守一套模式。他們雖然也許能按照同樣的（舊）模式製造出技巧較前純熟的文本，但是有可能失去他們的當代地位。（不過，他們不一定會同時失去讀者，只是大家一起從文學系統的中心走到邊緣而已。）[13] 這種情況清楚證明，作家不是透過作品本身，而是通過文學模式及其能產原則，在文學系統中得到地位的。也就是說，文學作品的成功，只能為作家取得靜態經典性；文學模式的成功，方能使作家享有具支配形式庫作用的動態經典性。

由是觀之，要探視《和合本》這個經典文本在二十一世紀的前景與挑戰，不能不討論《和合本》所確立的文學模式及能產原則，是否仍被視為值得遵從或推崇，因而繼續留守在能產的經典化形式庫的中心。

四、能產模式

《和合本》自出版迄今，足足有九十年歷史，期間經歷了兩次修訂工作，導致《新標點和合本》（1988 年）及《新約全書——和合本修訂版》（2006 年）的誕生。修訂的工作，可理解為《和合本》擁護者為了守住《和合本》作為一個經典化形式庫在中文聖經多元系統中的領導地位／中心位置，引入一些跟本身不同的文學模式，以維持多元系統的控制權。套用埃文－佐哈爾的觀點，假如修訂的程序不成功，即《和合本》修訂後的能產模式得不到承認和接受，《和合本》的擁護

者及其形式庫就會被擠到一旁，而另一群體就會把另一個形式庫經典化，從而走進中心。繼續緊守已被取代的經典化形式庫的人，很少能取得多元系統中心的控制權；他們通常會處於經典化的邊緣。[14]

就目前的情況而論，《和合本》作為一個經典化的形式庫，仍然位居整個中文聖經多元系統的中心。值得注意的是，這個形式庫不是《和合本》1919 年首次面世時的形式庫，而是通過引入其他的模式演化而成。如果說，在《和合本》經典化形式庫而言，1988 年的《新標點和合本》屬於微調，[15] 那麼，2006 年的《新約全書——和合本修訂版》顯然是重大的變革；而變革中最為矚目的，莫過於所依據的源文（source text）之改動：由 1885 年出版之《英國修訂譯本》所參考的新舊約源文版本（"the text that underlies the revised English versions of the Old and New Testaments"），[16] 改為深受當代聖經學者推崇的希伯來文及希臘文版本——舊約是依據聯合聖經公會於 1997 年出版的斯圖加特版希伯來文聖經（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*）；新約是依據聖經公會於 1993 年出版的希臘文新約聖經第四修訂版（*The Greek New Testament*, 4th Revised Edition）。[17]

伴隨源文版本的改動，是三項明確列出的修訂原則：(1) 盡量少改，不是單單為了修改而修改；(2) 盡量保持《和合本》原來的風格；(3) 符合今天中文的用法和表達習慣。[18] 修訂原則最微妙的地方，是第一與第二項修訂原則隱含的精神意蘊。既然新依據的源文版本跟 1919 年出版之《和合本》所據的極為迴異，而新依據者又為當代極富權威的聖經版本，在《和合本》修訂者所強調的忠於原 / 源文 [19] 的原則下，我們可以推論，由此產生的製成品應該與《和合本》的原貌十分不同。那麼，「盡量少改」與「盡量保持《和合本》原來的風格」兩項原則，豈不是在指示著一種幾近不可能的策略？又或者說，這兩項原則倡議的，是兩種源文底稿：一種是《和合本》；另一種是新依據的源文版本。至於兩者的主次問題、協調衝突的方式，則不見提及。

《新約全書——和合本修訂版》修訂方案看似有點自相矛盾，其實反映了一種動態經典性的持守觀：一方面，《和合本》的修訂者藉保留

《和合本》「原來的風格」，守住《和合本》進入經典形式庫的模式，要不然，《和合本》就會失卻了本身作為能產模式的獨特性，與一般未能進入經典化形式庫的新譯本無異。另一方面，又要藉引進不同的文學模式（尤其是當代極富權威的希伯來文及希臘文版本），使《和合本》的文學能產性得以更新，從而穩守在能產的經典化形式庫的中心。

具體來說，隨著對原文聖經觀念的更新，中文聖經的新譯本都是依據更為可靠的源文版本；[20] 而作為一個經典化的模式，《和合本》最不能起指導作用的能產原則，相信就是《和合本》不是建基於最富權威的源文版本的生產模式。因此，《和合本》就像前文提及的偉大作家一樣，面臨文學作品得到承認但文學模式卻被摒棄的危機。一旦文學模式遭受摒棄，《和合本》頂多只能保住在靜態經典庫中的地位，從此不再是當代中文聖經的楷模，再也不能在多元系統的中心位置上扮演領導的角色。《新約全書——和合本修訂版》的修訂原則，正好反映了《和合本》如何在「守」舊與「革」新的張力之間，確立其「品牌」的動態經典性。

五、模式的角力

《和合本》在中文聖經多元系統中享有動態經典性，意味著它所代表的翻譯模式得以進入中文聖經多元系統的形式庫，從而被確立為該系統的一個能產模式，指導著文本製作的規律和元素。《和合本》引進中文聖經形式庫的能產原則，包括發揚團體合作的精神、推崇譯者的宗教權威、使用當代淺白而優雅的語言、作為全國各地的共同譯本等。[21]

在中文聖經多元系統的演化過程中，出現了一些《和合本》所無的一級模式，與處於形式庫中心的《和合本》經典化模式產生角力。這包括《呂振中譯本》（1970 年）遵從的直譯方式、《現代中文譯本》（1979 年）強調的「動態對等」（dynamic equivalence）、《當代聖經》（1979

年）採用的普及化淺易化「意譯法」（paraphrase）、李常受的《聖經恢復本》（新約〔1987年〕；舊約〔2003年〕）呈現的個人神學觀點、張久宣的《聖經後典》（1987年）引入的次經元素，以及馮象的《摩西五經》（2006年）和《智慧書》（2008年）突顯的非基督徒譯者身分。這些創新的一級模式，雖然在不同程度上構成了《和合本》能產模式的威脅，卻不能進佔中文聖經能產形式庫的中心，取代《和合本》經典化的地位而成為新確立的經典模式。

一般以為，對《和合本》構成最大威脅的，是1992年出版的《聖經新譯本》。容保羅以下的一番話，代表了一種意圖取代《和合本》經典地位的聲音：

> 我認為《新譯本》取代《和合本》是一種趨勢……
>
> ……《和合本》的翻譯者以歐、美的宣教士為主，助手為中國人，其中也包括一些非信徒在內。當時負責聖經翻譯的宣教士不是很精通中文，而中國人懂英文的也很少，再加上中國信徒信仰有限，所以，他們不能很好的溝通。當時，和合譯本採用的底本主要限於其他英文譯本，也以希臘文新約作參考，而且那個時候科技仍很落後，限於手工技術，排版校對易出錯誤。
>
> 歸結來看，《和合本》大約有4000多處的不足，所以，我們要正確的認識它。要明白《和合本》不是聖經而是聖經譯本。
>
> 《新譯本》針對《和合本》的不足做了很多的修改。《新譯本》是以原文（希伯來文、亞蘭文、希臘文）聖經為依據，利用高科技，通過眾多華人聖經學者及牧者的長達29年的不懈努力譯製而成的。[22]

容保羅指出《聖經新譯本》至少有三點是與《和合本》迥異的：(1)依據「原文」（*希伯來文、亞蘭文、希臘文*）聖經作底本；(2)利用高科技；(3)由眾多*華人*聖經學者及牧者負責。即是說，《聖經新譯本》

的能產原則，與《和合本》有很大的分歧。有趣的是，這種嚴重的分歧卻未能反映在文本層面上，《聖經新譯本》作為最終製成品的文字內容，不見得與《和合本》有顯著的分別。

此外，隨著《新約全書——和合本修訂版》的出現，《和合本》的能產模式得到革新，《聖經新譯本》支持者所強調模式層面上的分歧也隨之消解。《和合本修訂版》的譯經原則顯示，《和合本》能產模式中最不被接受的規律元素——依據的源文版本問題——也得到徹底的更新，意味著《聖經新譯本》失去了賴以挑戰《和合本》的重要模式或能產原則。[23]《和合本》的情況，就像前文提及的兩位作家托爾斯泰和斯特林堡一樣，雖然作品在歷史經典庫中已享有穩固的地位，但由於察覺自己的文學形式遭到摒棄，於是藉引進完全不同的文學模式，務求留駐在能產的經典化形式庫的中心。

更甚者，容保羅提及的三項針對《和合本》的能產原則，嚴格來說並不是首創的。首先，1970年出版的《呂振中譯本》就是依據「原文」（希伯來文、亞蘭文、希臘文）版本。其次，容保羅雖然沒有明確說明何謂「利用高科技」，相信早於《聖經新譯本》面世的《現代中文譯本》（1979年）與《當代聖經》（1979年），在可能的範圍內，也必據此進行譯經工作。至於由華人基督徒群體負責譯經工作，更不用多說，肯定不是《聖經新譯本》獨創的譯經模式。

《聖經新譯本》若要取代《和合本》的經典地位，按照埃文—佐哈爾的說法，必須在文本及模式上進入中文聖經形式庫的中心地帶。在文本的層面，《聖經新譯本》若不能呈現一級的（創新的）文學模式，就會被視為是二級產品或模仿製成品，並不具備從系統邊緣走進中心的條件。在模式的層面，《聖經新譯本》必須引進有別於《和合本》的能產形式庫，才能通過不同能產模式的角力，取得形式庫的控制權。

六、前景與挑戰

本文借用埃文－佐哈爾提出的動態經典性與靜態經典性概念，旨在探討在中文聖經多元系統的演進過程中，享有經典地位的《和合本》所面對的前景與挑戰。本文的研究顯示，《和合本》之所以仍然位居漢譯聖經系統的中心位置，不一定是由於華人基督徒群體緊守固有的模式，不想或不敢求變所致。反之，我們可以從兩方面解讀這個現象。首先，《和合本》的擁護者（尤指《新約全書——和合本修訂版》的製作人）努力求變，竭力引進完全不同的模式來維持其動態的經典性。其次，《和合本》的挑戰者（包括各種非經典化譯本的製作人和支持者）未能藉著各種不同的一級模式走進系統的中心，取得能產形式庫的控制權。

《和合本》的前景，首先視乎《舊約全書——和合本修訂版》誕生後，整部《和合本修訂版》能否憑藉更新了的文學能產性，確立一套被視為值得遵從的能產模式，繼續成為中文聖經的楷模，維持它在中文聖經多元系統的動態經典性。與此同時，也視乎其他譯本是否能呈現比《和合本》更為華人基督徒群體接受的能產模式。

最後，必須一提的是，究竟甚麼才是更受推崇的能產模式，並不是中文聖經多元系統的形式庫本身可以決定的。正如埃文－佐哈爾所說，形式庫本身並沒有任何機制，能夠決定其中的哪個部分可以得到經典化，就如語言中的「標準」、「高雅」、「俚俗」、「粗鄙」之間的區別，是由語言系統而不是由語言形式庫決定的；所謂語言系統，就是社會中一切涉及言語的生產和消費的因素的集成體。[24]

也就是說，中文聖經多元系統的形式庫本身並無機制，能夠決定甚麼才是比《和合本》更受推崇的能產模式；中文聖經新經典的出現，完全取決於中文聖經多元系統內外各種存在的關係及其演變。[25] 中文聖經多元系統內的變數，包括次文化聖經產品的湧現、聖經數碼化、小眾化或多元化的進程、聖經研究與各種相關探索的發展等等；而中文聖經多元系統外的變數，包括不同的相鄰系統帶給它的影響，例如

中國文學系統的語言變革、中國政治系統的權力變化、中國哲學系統的思想蛻變，以及其他語言的聖經系統的重大變動等等。

本文推測，踏入二十一世紀，假如中文聖經多元系統內外各種存在關係並無產生突變（mutation），導致中文聖經多元系統的形式庫出現相應的急劇變化，《和合本》能產模式的領導地位將不會受到重大的挑戰：《和合本》仍然位居中文聖經多元系統的中心位置，持續成為享有動態經典性的基督教聖經中文譯本。這個推測隱含兩重意思。一方面，《和合本修訂版》若被視作《和合本》作品體系的延伸，則《和合本》作為一個品牌的經典性將得以持續。另一方面，《和合本修訂版》若被視作有別於《和合本》的聖經譯本，《和合本修訂版》將如其他新譯本一樣，成為與《和合本》角力的另一中文聖經。角力的情況，則有待《舊約全書——和合本修訂版》正式推出後，才能作進一步的探討。

注釋

1 本文的初稿為「經典翻譯與宗教傳播——和合本聖經九十年」國際研討會的宣讀論文。會議由台灣中原大學宗教研究所主辦，日期為 2009 年 12 月 7 至 8 日。修訂稿刊於《中國神學研究院期刊》第 49 期（2010 年 7 月）。

2 莊柔玉，《基督教聖經中文譯本權威現象研究》（香港：國際聖經協會，2000）。

3 莊柔玉，「經典化與穩定性——管窺中文聖經多元系統的演進」，《中外文學》（翻譯研究專輯）第 30 卷，第 7 期（2001 年 12 月），頁 57-76。

4 「經典文本」至少有兩重意思：(1) 意謂一個文化的建制階層視為合乎正統文學規範的作品；(2) 意謂佔據整個多元系統中心、享有最崇高地位的作品。本文的討論專指後者。

5 有關多元系統論的闡述，見莊柔玉，「視野與局限——多元系統研究的理論與實踐」，收《多元的解構——從結構到後結構的翻譯研究》（台北：台灣學生書局，2008），頁 3-20。

6 所謂「中文聖經以外各個並存系統」，意指中文聖經作為一個多元系統在其所屬的整體結構內的其他並存系統。

7 即是說，一個多元系統的狀況是「與整體文化多元系統相互關聯的」，而任何一個多元系統中的變化因素都「必須與整體的文化（『社會』）的變化因素一併考慮」。參張南峰，《中西譯學批評》（北京：清華大學出版社，2004），頁 138。

8 形式庫「意謂支配文本製作的一切規律和元素（可能是單個的元素或者整體的模式）的集成體。這些規律和元素，有些自從世界上最早的文學出現以來似乎一直帶有普遍性，但是有許多顯然會隨著時代和文化的不同而改變」。參 Itamar Even-Zohar, "Polysystem Theory," *Polysystem Studies, Poetics Today* Vol. 11, no. 1 (Spring 1990), pp. 17-18。中譯見埃文－佐哈爾著，張南峰譯，「多元系統論」，《中外文學》第 30 卷，第 3 期（2001 年 8 月），頁 24。

9 「能產性」（productiveness）是針對文學模式是否得到遵從而言。所謂「能產」的模式，意指文學模式能提供一套潛在的指示，在文學形式庫中成為作品遵從或仿效的依歸，因而具備一定的影響力。至於「能產」的原則，埃文－佐哈爾並沒有清楚的界說，按「多元系統論」的上下文推斷，大概就是「潛在的指示」另一說法。

10 Even-Zohar, "Polysystem Theory," p. 19.（中譯見埃文－佐哈爾，「多元系統論」，頁 25。）

11 同上。（中譯同上文，頁 26。）

12 同上文，頁 20。（中譯同上。）

13 同上。

14 同上文，頁 17。（中譯同上文，頁 23。）

15 《新標點和合本》的修訂幅度相當微小，主要是標點符號、人名和地名等體例問題：「本書是『新標點和合本聖經』，仍是一九一九年出版的『和合本聖經』，內容沒有修改。」《新標點和合本》，修訂版（香港：聯合聖經公會，1988），出版說明頁。

16 參 1890 年歐美傳教士譯經大會的決議：*Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China, Held at Shanghai, May 7-20, 1890* (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1890), p. XL。至於具體來說指哪些源文，章程沒有列明。

17 見《「和合本修訂版」修訂原則與例子》（香港：香港聖經公會，年份不詳），頁 4。

18 同上。此外，香港聖經公會的網頁也提及《和合本修訂版》的修訂原則，文字略有出入，但內容大致相同：(1) 並非為修訂而修訂，故盡量以少修為原則。(2) 保持《和合本》原有之風格。(3) 所作的修訂乃根據原文，也參考其他語文譯本及考古學者對聖經抄本的考證、校勘等資料。(4) 有關中文之表達，除忠於原文外，也尊重中文語法之通順，並以最自然的中文來表達。見香港聖經公會網頁，「修訂原則」，2010 年 1 月 10 日。<http://www.hkbs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=426&Pid=49&Version=0&Charset=big5_hkscs&page=01>。

19 在翻譯理論上，原文（original text）與源文（source text）指涉著不同的概念。原文強調了文本的先在和超然地位，源文則針對文本出現的先後次序而言。一般中文聖經的撰述並無加以嚴格區分，每每以原文一字涵蓋兩重意義。單就聖經翻譯而言，原文只是一個抽象的概念，具體的文本其實是依附原文這個概念而衍生的聖經版本（即從各式各樣抄本證據編彙出來的「原文聖經版本」）。即是說，聖經譯者依據的其實只是從考證而來的源文。兩者微妙的關係，見莊柔玉，「觀念與現象——從晚近譯本探視聖經漢譯的原文概念」，收李金強、吳梓明、邢福增主編，《自西徂東——基督教來華二百年論集》（香港：基督教文藝出版社，2009），頁 547-560。

20 例如前身是當代聖經出版社的漢語聖經協會正在進行一個全新的譯經計劃：《新漢語譯本》，其舊約譯自德國聖經公會出版的《希伯來文聖經》（*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1997）；新約譯自德國聖經公會／聯合聖經公會出版的《希臘文新約》（*The Greek New Testament*，1993 年第 4 版），務求「傳譯原文的信息內容，盡量避免信息走失或走樣」。參漢語聖經協會網頁，「原文版本」及「翻譯原則」，2010 年 11 月 19 日，<http://chinesebible.org.hk/new_b_1.asp#new_b001>。

21 莊柔玉，「經典化與穩定性」，頁 61。

22 全威，「環球聖經公會容保羅牧師暢談《聖經新譯本》及其推廣普及」，《基督日報》（2005 年 4 月 28 日），2010 年 1 月 10 日，<http://gospelherald.com/news/min-6532-0/>。

23 《和合本》另一項惹來爭議的規律元素，就是譯者的身分問題。《和合本》的主要譯者是歐美宣教士的事實，既是一個受推崇的能產原則——基於宣教士享有的宗教權威，也是一個受排拒的能產原則——基於宣教士本身的中文造詣。《和合本修訂本》的譯者不再是西方宣教士，意味著《和合本》能產模式的另一個深層矛盾得以化解。

24 Even-Zohar, "Polysystem Theory," p. 18.（中譯見埃文－佐哈爾，「多元系統論」，頁 24。）

25 相關的分析研究，見莊柔玉，《基督教聖經中文譯本權威現象研究》。

從功能理論進路探索漢譯聖經前路[1]

彭國瑋博士
美國聖經公會奈達聖經學術研究學院翻譯顧問

本文旨參考功能翻譯理論的目的論（*Skopos* Theory），探索漢譯聖經的未來方向。第一部分會簡介功能理論。第二部分以功能理論回顧馬禮遜至《和合本》的漢譯聖經歷史，繼而指出《和合本》出版後漢譯聖經發展的一些現象，文末的建議希望可以幫助漢譯聖經尋找未來的路向。

功能翻譯理論速寫

我們先回顧近數十年功能翻譯理論的發展，好為下一部分的討論作預備。奈達（Eugene A. Nida）的《翻譯科學探索》[2]（1964 年）和《翻譯理論與實踐》[3]（1969 年出版；與泰伯〔Charles R. Taber〕合著）兩本著作，將翻譯的形式對等和動態相符分別開來[4]，並提出譯者關心的應該是「接收者的回應」，而不是「信息的形式」。[5] 因此，翻譯的任

務就是「要採用譯入語最自然和最接近源語的方式，這方式以意義為先，風格為次」。[6] 要達到這個目的，奈達提出翻譯的三個步驟：開始時要分析源語文本（源文）的文法和語意，然後要將第一步所找出來的元素轉化成譯入語（目的語），最後就要重新安排目的語的各個元素。[7] 後來，奈達在另一本著作《從一種語言到另一種語言》（與德．瓦德〔Jan de Waard〕合著）改進自己的理論，用「功能相符」取代「動態相符」，[8] 又重申翻譯其實就是溝通，翻譯的內容應該是文本的意思。[9]

奈達的翻譯理論對 1960 年代以後的聖經翻譯有重要的影響，這影響不但在聯合聖經公會之內，也在聯合聖經公會之外。奈達的影響甚至超越聖經翻譯的範疇，事實上，奈達的理論也為現代翻譯研究奠定基礎。[10]

奈達的理論雖有很多可取之處，但有關相符的理論也引出很多需要解決的問題。其中一個關鍵的議題是「帶有改寫文本元素的翻譯」（即「相符」）和「帶有翻譯元素的文本改寫」（即「非相符」）之間的分野。[11] 這裡的問題是，翻譯可以進行到甚麼地步，讓翻譯可以重構文本，卻不致於從翻譯踏進改寫的範疇。另一個引伸出的重要議題是，因為譯文不需要重新展現源文的形式，這代表可以有多於一個相符的譯法，但我們可以怎樣評定這些不同的譯法，並且分辨出其中哪一個是最接近源文的譯法？萊思（Katharina Reiss）從翻譯研究的訓練出發，指出要求將源文的作者動機表達給譯文讀者時，將會有幾種情況是不需要相符的：例如在翻譯要達到一個與源文不同的目的或功能時，又或當譯文針對的讀者群與原本文本所面向的讀者群不同時，翻譯都不一定要相符（可參看諾德〔Christiane Nord〕對萊思的評價[12]；以及萊思的看法）[13]。在這些例外的情況下，單單參照源文本身的特徵已經不足以評定譯文是否適切；翻譯的背景也成為評定譯文的重要因素。這些議題都迫使我們要進一步發展翻譯理論，來進行翻譯評鑑和翻譯訓練。

這些議題令萊思的學生費米爾（Hans J. Vermeer）發展出翻譯目的論（*skopostheorie* / *skopos* theory），來做為一個普遍的翻譯理論。對費

米爾來說，譯文要達到的目的不一定是源文的寫作動機，正如萊思所指出，每一份譯文及其與源文的關係，都應該要按著譯文的目的來判斷；費米爾用了希臘文的「目的」(*skopos*) 一詞作一個專門的術語來表達譯文目的。[14] 諾德因此認為有必要分別「動機」和「功能」:「動機是從發訊者的角度出發，是發訊者希望文本達到的功能」，而「接收者是按著自己的期望、需要、先前的知識和情況，以某一個功能來運用文本」[15]。因為翻譯的目的 (*skopos*)，是關心譯文的功能，所以翻譯目的論基本上也屬於一種功能翻譯論。

對於費米爾、諾德和其他功能翻譯理論家來說，好的譯文不是如奈達所提出的，一個與源文最相符的譯文，最好的譯文應該是能夠達成它本來要滿足的目的的譯文。換言之，這裡所關注的是社會學的向度（主要是關乎譯文的受眾），而不是語言學的向度（主要是關乎源文文本）。不過，我們不該說奈達沒有考慮社會學的向度，因為他已經說過：

> 即使回到那個老問題：這是不是一個正確的翻譯？也要基於另一個問題來回答：為了誰？要判斷譯文是否正確，就要基於這譯本所面對的大部分受眾是否可以正確理解它來評定。[16]

奈達的功能相符和費米爾的目的論的最基本分別，在於考慮翻譯的各個因素時，究竟較重要的是與源文相符，還是符合設定受眾的目的。

將目的 (*skopos*) 放在翻譯活動的中心，在翻譯實作上便有下述數個意涵。一、整個翻譯應該始於目的的決定。一個特定的翻譯任務的目的，是要由開始這個翻譯的人，或是支持這翻譯計劃的人，又或者是由他們共同來訂定的，譯者通常會透過一個「翻譯任務概要」(translation brief) 得知這個目的，其中會列明所需要的是哪一類譯文形式。[17] 一個「翻譯任務概要」通常會列明（預期的）文本功能、譯文的設定受眾，以及（預計）他們接收文本的時間和地點、傳遞這個文本的媒介、以及製作或接收這文本的動機。[18] 源文的角色基本上是提供資訊、[19] 或原始資料，譯者要運用這些資料來譯出一個可以達到其目的的譯文。[20]

二、評定這個過程所產生的譯文，標準應該是「適切」(adequacy)而不是「相符」。「適切」是指譯文在翻譯簡介的要求下所達到的品質。[21] 換言之，一個按著某一特定翻譯簡介（也就是一特定目的）譯出的譯文，就另一份翻譯簡介而言，不一定是適切的。在翻譯目的論中，目標決定手段。

三、關於適切的研究令功能理論家注意到不同的溝通方式，以及相應的翻譯過程。諾德認為基本上有兩類翻譯的過程：

> 第一類是要在譯入語文中產生一份文獻化的翻譯，其中反映的是一位源文化的傳訊者透過源文，在源文化的情況下，要對源文化讀者所表達的訊息或部分訊息。第二類是在譯入語文中產生一份工具化的翻譯，讓源文化的傳訊者可以跟目標文化的讀者溝通，這溝通運用源文（或其某一部分）為典範。那就是說，我們可以分辨「文獻」和「工具」兩類翻譯。[22]

諾德認為，在文獻化翻譯之下有四種不同的翻譯形式：逐字對照翻譯（interlinear translation）、字面翻譯（literal translation）、辭典編纂式的翻譯（philological translation）或異國風味式的翻譯（exoticizing translation）。她又認為工具化翻譯之下可以有三種形式：等功能翻譯(equifunctional translation，使目的語讀者經驗到源文功能)、異功能翻譯（heterofunctional translation，使目的語讀者經驗與源文相似的功能)、相應翻譯（homologous translation，在目的語中產生相應於源文的功能)。我們應該將這些形式視為一個光譜上的不同部分，以逐字翻譯為一個極端，到相應翻譯為另一個極端。在同一個翻譯的工作中，也可以同時有不同的形式存在。而譯文的目的決定了這翻譯究竟是要偏重文獻化的取向還是工具化的取向，而譯文的目的也會決定哪一個部分要採用哪一種翻譯的形式。

最後，功能論者認為，要製作一份適切的譯文，譯者的忠誠(loyalty）比譯文的「忠信」(faithfulness）重要。[23] 這是因為「忠信」與目的文化的讀者期望不可分割，所以，「忠信」於一群目的語讀者，

可能代表要忠實地反映源文的形式，但對於另一群目的語讀者來說，「忠信」可能是要準確帶出作者的意思。[24] 在這種情況下，更重要的可能是譯者是否忠誠於他們要達成的目的（*skopos*）（又或是否忠於那些投資該翻譯計劃的人，以及這目的要服務的群體，因為忠誠關乎人際關係），並且在這個前提下製作出合乎翻譯任務概要的作品。如果譯者做得到忠誠，了解該翻譯之任務目的的讀者，就可以在這目的所框定的範圍內有信心地運用這譯文，而當讀者認為自己的期望超出了所設定的目的，他們可能就要使用別的翻譯。

中文聖經翻譯的目的：從馬禮遜到《和合本》[25]

以上有關功能翻譯理論的簡介應該足以讓我們繼續討論。奈達和其他功能理論所面對的情況和議題，其實早在這些理論出現之前已經存在。雖然在中文聖經翻譯的歷史當中，要到了 1979 年出版的《現代中文譯本》和《當代聖經》才應用了奈達的相符理論（前者是言明的應用，而後者是不言明的應用），但早在十九世紀，當基督教開始將聖經譯為中文的時候，有關於譯出形式還是內容的討論，就已經與中文風格的問題一同出現。早期的中文譯文所採用的方針和原則可以讓我們重構他們的翻譯目的，即便翻譯目的（*skopos*）是較後期發展出來的概念。了解這些早期譯本的目的，可以讓我們明白當時譯者的關切，這些關切可以讓我們展望漢譯聖經的前路。

馬禮遜（Robert Morrison）和米憐（William Milne）在 1823 年譯出的中文聖經，以及馬殊曼（Joshua Marshman）和拉撒（Johannes Lassar）在 1822 譯出的中文聖經，是漢譯聖經的開始。從一開始，譯者就面對了選擇合適的中文風格的議題。當米憐討論馬禮遜翻譯新約的中文風格時，曾提到三種文風：以《四書》、《五經》為典範的文雅風格、一種口語化及用於淺白小說《聖諭》的口語風格，以及一個介乎雅俗之間、用於《三國》及《三國演義》的風格。[26] 米憐似乎將介乎雅俗之

間的風格又再細分為兩種，除了《三國》所用較文雅的風格外，還有一種平實的、朱熹《四書集註》的風格。在米憐看來，這兩種風格就是馬禮遜譯本所參照的中文風格。[27] 雖然馬禮遜沒有完全按著這風格來翻譯新約，[28] 至少在原則上，他們採用中庸風格的決定反映他們希望可以接觸較廣大的讀者，而又希望可以避免用粗俗的語言。[29]

馬禮遜指明要麥都思（Walter Henry Medhurst）修訂馬禮遜譯本，而新約的修訂工作就分別落在麥都思和郭實臘（Karl Friedrich August Gützlaff）身上。[30] 麥都思大致上保留了馬禮遜介乎雅俗之間的中文風格，但麥都思比馬禮遜更注意中西的分別，所以有時會用意譯而不作字面的直譯。例如在約翰福音一章 5 節，黑暗被譯作「居於暗者」，而約翰福音一章 23 節的「以賽亞說」就被譯作「古聖人以賽亞預言」。[31] 用功能理論的術語來說，這是典型的異功能翻譯（heterofunctional translation），運用目的語文化的概念和用語，在目的語的文化達致源文在源文化的相似功能。

這個嶄新的進路和其他原因令大英聖書公會（British and Foreign Bible Society）在 1836 年否決印刷他的修訂。[32] 功能理論會認為，這是因為麥都思和大英聖書公會對於譯文的溝通方式有不同的理解。麥都思視這修訂的任務為製作出一份有工具功能的異功能翻譯，中國人雖然不熟悉基督教文化，卻可以從自己的文化經驗去理解文本。但麥都思的委託人大英聖書公會卻很可能期望一份有文獻功能的譯文，並希望它可以保留源文的形式和內容。結果，麥都思譯文當然遭到大英聖書公會否定。

大英聖書公會的否決令麥都思離開舊約的修訂小組，留下郭實臘獨自完成舊約的修訂。[33] 郭實臘修訂完舊約之後，又重新修訂自己和麥都思修改過的新約。舊約的第一版在 1838 年出版，整體的方向是更忠於原本的文本，也採用了更文雅的文言。[34] 但麥都思卻指摘郭實臘沒有諮詢有學識的中國人，所以麥都思仍然覺得這修訂並不完備。[35] 麥都思指摘郭實臘沒有諮詢中國人固然有理，但這也反映麥都思自己的異功能翻譯取向，這取向在他其後負責的另一個翻譯計劃——《委辦譯本》中也表露無遺。

在 1843 年，成立了一個聯合翻譯中文聖經的小組，而麥都思就被選為書記。[36] 這小組訂立了很多翻譯的原則，其中一條列明「凡經各差會審核認可刊行的任何中文聖經譯本，須完全符合希伯來文和希臘文的原文意義；至於中文成語則容許使用，文筆與體裁亦然。」[37] 麥都思對這原則的理解可以在《委辦譯本》的新約（1850 年出版）看見，這譯本主要由麥都思和他的英國同事譯成，而中文的風格則受王韜的影響甚深。[38]《委辦譯本》的文風較古典，貼近中國學者的風格，希望可以影響當時中國的有識之士。這個譯本仍然採用意譯多於直譯，[39] 就好像麥都思修訂馬禮遜譯本時所做的一樣。所以，《委辦譯本》新約的目的，是要為中國的精英份子提供一個異功能翻譯，而不是針對較廣的讀者群。

因著多個原因，這個委辦會因麥都思和他的英國同工請辭而分裂，當時他們已經完成了新約，舊約也已經進行至申命記第九章。[40] 麥都思和他的英國同工都是倫敦會的傳教士，他們按著《委辦譯本》的新約翻譯原則繼續舊約的翻譯，在 1854 年由大英聖書公會出版《倫敦會的舊約》，而在 1858 年也與《委辦譯本》的新約一同出版。[41]《委辦譯本》的新約以及《倫敦會的舊約》備受讚譽，文人更是稱頌不已[42]。從這看來，麥都思和他的英國同工實在達成了異功能翻譯的目的。另一方面，這譯本也被批評為較不忠於原文[43]。從功能理論的角度看來，這個批評不一定合理，因為異功能翻譯的目的，並不是要重新表達源文的形式和內容。這不是說異功能的翻譯無法讓目的語的讀者得知源文的形式和內容。在此的重點是，在異功能翻譯的目的之下，呈現源文的形式和內容應該後於其他異功能目的對譯本的要求。不過，這個批評也讓我們注意漢譯聖經還有很多未能達成的目的，這也是為甚麼其他在中國的傳教士會採用不同翻譯原則的原因。

在麥都思和他的同伴離開之後，在委辦小組裡的美國同僚在裨治文（Elijah Coleman Bridgman）和克陛存（Michael Simpson Culbertson）的帶領下，從創世記開始，用新的原則去重譯舊約。他們的目的是用「淺白的翻譯，叫一般受教育的人都可以看懂」，[44] 又要比《委辦譯本》

的新約更忠於原文。[45] 從功能理論的角度看來，要界定甚麼是「忠於原文」，就先要弄清這翻譯的目的是文獻化或是工具化。一個忠信的文獻化翻譯通常代表要展現源文本的形式，對不清楚源文化的讀者來說，這通常不是容易理解的譯文。但工具化的忠信卻要求表達意思。從功能理論的角度看來，裨治文和克陛存所採用的是文獻化的忠信，所以，我們不難理解，裨治文和克陛存的譯本被認為是忠於原文，卻不容易讀得懂。[46] 當然，可讀的程度和展現源文本的形式特質也不一定是水火不容。正如高德（J. T. Goddard）所譯、羅爾梯（Edward Clemens Lord）所修訂的浸禮宗譯本所表明，美麗的語文和忠信的要求是可以並存的。但若忠信的定義是要完全展現原文，而不考慮目的語的句法結構要求的話，那就難以得出流暢的譯文的，這正是胡德邁（Thomas Hall Hudson）1867 年的新約譯本所顯出的困難。[47]

當傳教士在 1960 年代可以進入中國的內陸、北京以及天津後，他們才開始感受到官話（譯按：即現今稱為國語或普通話的前身）在漢譯聖經事業上的潛質。[48] 傳教士發現用官話所譯成的聖經，可以接觸大多數說官話的文盲，當有人讀出官話聖經譯本時，這些民眾都能夠明白。[49] 參與《委辦譯本》的英國和美國譯者都將新約譯成官話。[50] 最早的譯本包括由包爾騰（John Shaw Burdon）、施約瑟（Samuel Isaac Joseph Schereschewsky）、白漢理（Henry Blodget）、艾約瑟（Joseph Edkins）、丁韙良（William Alexander Parsons Martin）譯成的《北京官話譯本》以及施約瑟所譯的官話譯本舊約（1874 / 75 年）。這些官話譯本的對象是中國大眾，而不像從馬禮遜譯本到《委辦譯本》所針對的文人階級。

因為中國的南部有很多不同的方言，所以南方人並不是太懂官話，有些傳教士就希望用一種介乎《委辦譯本》和官話之間的中文風格來譯經。這個議題首先在 1877 年被提出，而楊格非（Griffith John）1885 年的新約文言譯本就是第一個較淺文言的新約譯本。[51] 傳教士對於較淺文言（或稱「淺文理」）的定義有不同的理解，但不論定義是甚麼，他們使用淺文言時都有清晰的目標，那就是要用一種不單只文人

可以明白的風格，這風格也需要穿越官話和方言之間的隔閡。[52] 他們期望淺文言可以讓大部分中國人明白聖經。楊格非既希望為大部分的中國人譯聖經，在譯經的時候就用了非字面的譯法，對他來說，一個完全採用字面譯法的譯本「不論對非基督徒還是基督徒都沒有價值。對於前者那譯本只是一個笑柄，而對於後者那就是一塊絆腳石」。[53] 功能理論會將楊格非的進路界定為異功能的工具化翻譯，尤思德正確地指出：這個進路與《委辦譯本》和《北京官話譯本》所採用的一樣。[54]

從 1860 年代至 1880 年代的漢譯聖經發展中，官話和淺文言這兩種風格明顯在互相競爭。有些《北京官話譯本》的譯者在完成官話譯本後，就又出版了淺文言的版本（例如包爾騰和白漢理在 1884 年出版的《淺文理新約》和施約瑟的《淺文理譯本》〔1899，1906，1910 年版〕）。在另一方面，楊格非又基於 1889 年出版的《淺文理譯本》而出版《官話新約譯本》。[55] 就是在這種氛圍之下，傳教士在 1890 年召開了大會，討論聯合譯經的方向。這個大會決定了聯合的譯經將包括一個淺文言的譯本、一個官話的譯本，而因為英國的傳教士和大英聖經公會對《委辦譯本》的推崇，又加入了一個以《委辦譯本》為基礎的深文言譯本。[56]

聯合譯本有十八條翻譯原則，[57] 其中表明新的譯本要保留前譯本的優點，例如用詞的一致、中文的自然可讀風格，同時又要比《委辦譯本》更為直譯。被認為三個譯本中最重要的《淺文理（淺文言）譯本》，最終卻是生硬臨摹希臘文本的譯文，結果，對忠信的追求顛覆了《淺文理譯本》的原意，這譯本原本是要產生讓不太熟悉文言的群體都可以聽得懂的譯文。[58] 功能理論會認為，淺文理的譯者有一個關乎忠誠的問題，這問題最終令譯本失敗。深文理（即深文言）聯合譯本的新約委員會中有兩個成員湛約翰（John Chalmers）和韶潑（Martin Schaub），他們都採用了淺文理聯合譯本的進路，他們的翻譯原則與其他的委員分別太大，最終令他們要自資在 1897 年出版譯本，他們這個譯本希望可以改善《委辦譯本》被認為最不足的地方，也就是不忠於原文。[59] 其他的委員卻沒有依循湛約翰和韶潑的路線。在湛約翰於

1899 年去世後，委員會重組，並且在 1907 年出版深文理的聯合譯本的新約部分，這個譯本並沒有完全直譯希臘文，反而更著重譯文的風格是否可讀。[60] 官話的聯合譯本新約也面對重重困難，但最後在 1907 年完成的譯文被譯者視為「尤其直譯原文、忠於原文」，但也同時「在某程度上犧牲了文風的流暢程度」。[61]

在 1907 年的傳教士大會上，決定了結合兩個文言版本，令聯合譯本之下只有一個官話和一個文言的版文。[62] 1919 年出版的《文理和合本》結合了修訂後的深文理聯合新約譯本，以及按著新約的翻譯原則譯出的舊約。[63]《官話和合本》也在 1919 年出版，新約經大幅度的修訂，運用比 1907 年稍為文雅的語言。[64] 雖然經過修訂，也改變了語文的水平，1919 年的版本仍是承襲了 1907 年新約譯本的傳統，用了淺白地道的官話來表現源文本的形式，令所有人都可以讀得懂。[65]

從以上的簡單回顧，我們可以看出，譯者要考慮的主要問題，在於讀者對象是誰，以及要為讀者做出多大調適這兩方面。這兩個問題反映在不同中文風格的討論，也反映在強調要譯出意思而不是譯出語文形式的討論，後者出現在麥都思幾個譯經的計劃（修訂馬禮遜新約、《委辦譯本》的新約部分、倫敦會的舊約翻譯）、《北京官話譯本》、施約瑟的官話舊約、楊格非的兩個版本，甚至出現在《和合本》在 1919 年出版的文理和官話《和合本》。這異功能的工具化翻譯進路符合當時的歷史背景，因為當時幾乎所有中國人都不熟悉基督教，猶太和基督教的文化是中國人全然陌生的文化，這些版本受讀者歡迎的程度也反映這個進路是有其價值的。

不過，有些譯者不滿意這個翻譯的目的（*skopos*），並且採用了另一個目的，那就是為讀者提供一個可以反映源文形式特色的譯本。這個目的之下出現的譯本包括裨治文和克陛存的譯本、胡德邁的浸禮宗版本、和合譯本的淺文理新約。因著當時的歷史背景，這些譯本得不到支持，但這個目的，卻在《和合本》的文理和官話版本出現之後成為漢譯聖經的一大關注。

未來漢譯聖經的目的：一些觀察

當我們想到漢譯聖經的未來時，我們會想到甚麼？我們可能要先考慮早期譯者面對過的議題，有些議題我們今日仍是要面對，有些卻已成昨日黃花。我們也需要想想，是否有一些新出現的需要，是在以往沒有出現過的。

功能學派認為翻譯是一個跨文化的溝通活動，[66] 所以，時間、地域和文化的改變會影響翻譯的方式。《和合本》出版的同年發生五四運動，這運動與新文化運動緊扣（1915 至 1923 年或 1917 至 1921 年）。在這場運動中，官話（即後來的國語或普通話）成為現代中文的書寫語。新文化運動為中文帶來不可逆轉的改變，這改變到今天仍在影響我們。這個改變也反映在《和合本》兩個版本的銷量之上：《和合本》出版後十年，官話的新約出售了超過一百萬本，印刷了五十萬本的官話聖經全書。在 1939 年，也就是《和合本》出版後二十年，已經再沒有印刷文理版本。[67] 自此以後，國語成為現代中文的唯一書寫語，傳教士在十九世紀一直掙扎的中文風格問題已經不是漢譯聖經要面對的難題。

這不是說有關譯本對象和為對象做出多少調適都不再是譯者要面對的問題。即使書寫語的形式已經確定下來，仍有很多不同的讀者群，他們的不同期望仍有待滿足。因為書寫語已經一致了，這個問題就要用風格以外的方式來理解。從功能理論的角度，不同的讀者群對譯文的目的有不同的期待，要有效地了解譯文的功能，就要好好了解譯文對象以及他們接收譯文時身處的時間、地域和文化。這是為甚麼翻譯任務概要在指出譯文的功能之後，要描述譯文對象以及他們接收譯文時身處的時間、地域和文化。[68] 有關於未來的漢譯聖經，我們須要回答以下的問題：

現在和可見的將來有多少個不同的讀者群需要服務？我們要分開知識分子和普羅大眾嗎？基督徒和教會外群眾是不是兩

> 個群體？這兩個群體可否用同一個方式來服務？在基督徒的群體之內，基督教徒和天主教徒是兩群人嗎？合一的翻譯方向是否可以滿足兩者和教外人的需要？我們是否需要在漢譯聖經中考慮東正教的讀者？

這些問題不一定有特定的答案。但這些問題卻可以讓譯者和支持翻譯計劃的人弄清某一個翻譯計劃針對的讀者範圍，也可以發掘出可能出現的讀者群。當我們找出譯文的對象後，就要進一步回答以下的問題：

> 我們預期達到的功能是甚麼？是偏向工具化的，還是文獻化的？如果是工具化的話，在翻譯源文時是否容許或是否預期會運用目的語的文化？例如，是否要像《官話和合本》所做的那樣，用中國或現代的度量衡和錢幣系統來表達古時的單位？又或者，中國古詩的形式是否可以用來翻譯詩篇，像湛約翰用楚辭的形式來翻譯詩篇二十三篇，[69] 或如吳經熊的《聖詠譯義初稿》（1946 年）那樣？[70] 當原文用男性來代表所有人的時候，譯文是否要用可以同時表達男女的語言？[71] 如果是文獻化的翻譯，譯文要反映源文化多少的語文形式和特色？可以用多不自然的中文詞句？又可不可以在翻譯時發明新的中文用詞？

我們當然還可以繼續問下去，但以上這些問題的答案卻可以幫助我們規劃翻譯任務概要，我們也可以用這任務概要來評定譯文是否適切。

《官話和合本》已經是一個受到認同的傳統，不論是《和合本》、對《和合本》的修訂，還是在《和合本》基礎之上的新的譯本，都會繼續服務華人教會。《和合本》傾向工具化的翻譯，不單可以用於基督教的宣教，也可以服務不熟悉聖經但卻對其內容有興趣的群體。這工具化的功能當然不會完全由《和合本》及其傳統來達成，尤其自 1919 年迄今中文已經有很大的改變，也有可能在《和合本》傳統以外產生

其他形式的工具化譯文。《現代中文譯本》(1979年，1995年修訂版)和《當代聖經》(1979年)是兩個傾向工具功能的翻譯，它們希望可以接觸更廣大的讀者，而不是單單跟隨《和合本》的傳統。

另一方面，自從《官話和合本》出版之後，一直有聲音要求有更忠於原文的譯本。很多《和合本》之後出現的中文譯本，特別是那些由中國人所譯的譯本，都希望重現源文本的形式和特色。賽兆祥(Absalom Sydenstricker)曾任《官話和合本》舊約的委員，但覺得這個譯本的語文不夠地道，對原文也不夠忠實，所以聯同他的助手朱寶惠重譯新約，並且在1929年出版了自己的譯本。[72] 賽兆祥去世後，朱寶惠繼續修改他們一同譯翻的譯文，並且重新譯出了新約，這《重譯新約全書》(1936年)直譯經文，並且希望採用一致的用詞。[73] 呂振中也採用了直譯的方式，在1946年出版了新約譯本，新約的修訂版在1952年出版，而《舊新約全書》就在1970年出版。近年出版的幾個中文譯本，都用了「忠於原文」或類似的用語來解釋它們的翻譯原則。[74] 對「忠於原文」的執著反映《官話和合本》的異功能翻譯進路未能滿足一些讀者的要求。華人教會在《官話和合本》的幫助下發展，但也同時需要有譯本可以讓華人進行研究和深入的學習。這個需要卻超越了《官話和合本》的目的，只可以由一些文獻化的翻譯來達成。嚴復的翻譯理論「信達雅」影響深遠，這也可能是聖經譯者追求的「忠信」[75] 的理由，因為按嚴復的說法，一個好的翻譯的首要條件就是忠於原文。

嚴復理論的問題卻在於「信」該如何在實作中實現。若沒有清晰的指引，就不太可能對這個翻譯的要求有一致的應用。例如，朱寶惠翻譯路加福音三章24至37節[76] 時，盡量保留了希臘文的形式，這也可能是《新譯本》在翻譯這段經文所根據的範本。然而，如果「信」是保留原文本的形式，那朱寶惠譯本和《新譯本》都將提阿非羅的名字放在路加福音一章1節，《官話和合本》也是這樣，但在希臘文的文本，這名字卻是要到一章3節的最後才出現。有趣的是，《呂振中譯本》的確將提阿非羅的名字放在一章3節的最後，這符合希臘文的形式，

但到了路加福音三章 24 至 37 節，呂振中卻跟隨《官話和合本》，沒有像朱寶惠的翻譯那樣保留了原文的形式。在約翰壹書一章 5 節，《官話和合本》[77] 倒轉了希臘文子句的次序，《呂振中譯本》和《新譯本》都跟隨《官話和合本》，而沒有嘗試保留原本希臘文的子句次序。相對於此，《現代中文譯本》本來不是一個直譯的譯本，在此卻忠實地保留了希臘文子句的結構。[78] 如此一來，這叫不懂得希臘文的讀者怎樣去判斷哪一個譯本比其他譯本更能夠保留原文的形式？若不能夠一致地應用翻譯的原則和指引，不懂得源語文的讀者就很難透過譯文去重構源文的形式。

也許按著譯本的目的（*skopos*）先來確定翻譯的形式，[79] 方能解決上述的議題。諾德列出了文獻化翻譯的四種模式：逐字對照翻譯（interlinear translation）、字面翻譯（literal translation）、辭典編纂式的翻譯（philological translation）或異國風味式的翻譯（exoticizing translation）。[80] 這些形式的可讀程度不同，反映源文語文特色的程度也不同。如上所述，這四種模式不是各自獨立的，而是在同一個光譜上不同的可能。一個翻譯若有清楚的目的，就可以幫助譯者決定這譯文屬於光譜上的那一點。這就可以發展出一套的指引，令譯出來的譯文可以一致地處理其反映原文本形式的取向。

中文有一些獨特的句法特性，要在充分考慮這些特性的前提下譯出一致的漢譯聖經，以上所提的就更加重要。不論在希伯來文還是希臘文（特別是在後者），修飾語（副詞與形容詞）可以出現在被修飾的動詞或名詞的前面或後面，關係子句也可以出現在被修飾的對象之後。中文的修飾語一定要在所修飾的對象之前，中文也沒有關係子句。因此，一個譯本愈想反映原文的形式，就愈有可能偏離自然的中文表達方式；特別是處理複雜的關係子句時，根本就不可能用有意義的中文來反映原文本的形式。所以，若沒有解釋一個譯本是怎樣「忠於原文」，卻聲稱該譯本「忠於原文」，就可能會誤導了讀者。[81] 若能夠好好定下譯文的目的（*skopos*），又有翻譯任務概要，就可以釐清這問題。

從功能理論看來，文獻化的翻譯目的是可以用不同方式來達成的。功能理論做為普遍性的翻譯理論，會視翻譯為一種「翻譯性的互動過程」，讓不同文化群體可以互相溝通。[82] 這溝通可以藉著文本（狹義的「翻譯」），也可以透過某種「翻譯活動」達成，例如在跨文化的溝通中提供文化的資訊或忠告。[83] 若用於聖經翻譯，譯出原文的形式和內容只不過是達到文獻目的的一種方式。這目的也可以藉一個工具化的「翻譯活動」來達致，例如提供語文、歷史、地理和文化資訊的附注等。換言之，文獻化的目的可以藉研讀版的聖經來達致。若要彼此溝通的兩個文化之間有極不相同的語言系統和文化，好像中國和古代希伯來文化之間，又或者像中國和古代希羅文化之間，提供附注的「翻譯活動」這個進路的好處，是可以提供很多語文和背景的資訊，卻不受狹義的翻譯所容許的文本的限制，此時譯文可以採更自然、更通順的翻譯方式，因為譯文有附注的解說，譯文本身不需要承載反映原文形式的功能。

結語：幾點建議以供思考

功能進路的起始點，是承認沒有一個譯本可以達致跨文化溝通要求的所有功能。若有一個譯文聲稱可以滿足受眾所期待的所有功能，這譯文很可能只可以有效地滿足某些功能，又或者，有時連一個功能也不能有效地滿足。這就是功能理論學者為甚麼這樣看重翻譯目的的訂定，因為翻譯的目的可以指出一個譯文預備達成的功能，這樣就讓譯文更有可能達成這些功能。因此，若我們在不久的將來可以看到一系列以不同目的來主導的中文翻譯或翻譯活動的話，華人和華人教會就會得到莫大的裨益。

《官話和合本》的傳統在華人新教的教會已有九十年的歷史，這個傳統相信會、也應該會繼續下去。除了在這個傳統之下的修訂和重譯，我們還可以考慮在《和合本》傳統的經文旁加上研讀的注記。這

些研讀本的聖經可以用文獻化翻譯為取向(提供語文、歷史、文化的訊息),也可以是用工具化翻譯為取向(提供神學、詮釋、甚至是應用的訊息)。

在過去數十年中,中文急遽轉變,聖經研究也有很大的進展,這讓《官話和合本》難以繼續實現其本來的目的(*skopos*):也就是將聖經的訊息傳遞給最廣的華人受眾。我們需要其他工具化的中文譯本來達成這個目的。這些譯本可以用來服務一般教育程度而又不熟悉基督教的讀者,[84] 也可以聚焦在譯本中文風格的文學品質,[85] 又或者特別為兒童和年輕人而翻譯。

至於文獻化的翻譯,我們期望有譯本可以比《呂振中譯本》更能夠重現原本的形式。因《和合本》有其工具化的傾向,文獻化翻譯的譯者要容許自己不受《和合本》的傳統束縛。這些文獻化的翻譯目標是供學者研究之用,即使不一定考慮東正教的傳統,也可能要考慮結合基督新教和羅馬天主教的傳統。

以上的意見可能會令人擔憂,多樣化的譯本會不會叫讀者感到混淆。功能理論的角度認為,如果每個翻譯都有清晰的目的、又可以有效地實現其目的,讀者便不會感到混淆。只有在各個譯本的翻譯目的不清,又或者在某些譯本聲稱可以達到一些它們不可能達到的目的時,讀者才會感到無所適從。這篇文章的寫作目的,就是希望這類的混淆不會出現。

參考文獻

(除注釋所列的文章、書刊之外,本文亦參考了以下書列)

《中文標準譯本聖經・新約》(Nashville, TN: Holman Bible Outreach International,2008)。
《和合本修訂版》(香港:香港聖經公會,2006)。
《現代中文譯本》(香港:香港聖經公會,1979)。
《現代中文譯本修訂版》(台北:中華民國聖經公會,1995)。
《當代聖經》(香港:國際聖經協會,1993 年第四修訂版)。
《新譯本》(香港:天道書樓,1992,1999,2001)。
朱寶惠,《重譯新約全書》(香港:拾珍出版社,1936,1993 年重印)。
呂振中,《呂譯新約初稿》(北京:燕京大學,1946)。
呂振中,《新約新譯修稿》(香港:聖經公會,1952)。
呂振中,《舊新約聖經》(香港:香港聖經公會,1970)。
吳經熊,《聖詠譯義初稿》(上海:商務印書館,1946)。
李熾昌及李天綱著,〈關於嚴復翻譯的《馬可福音》〉,《中華文史論叢》,64 卷,(上海:上海古籍出版社,2000)。
馮象,《摩西五經》(香港:牛津大學出版社,2006)。
馮象,《智慧書》(香港:牛津大學出版社,2008)。
嚴復,《馬可所傳福音:第一章至第四章》(上海:大英聖書公會,1908)。

注釋

1 本文原以英文發表，承蒙李雋教授襄助中譯，經作者審定。

2 Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden: E. J. Brill, 1964).

3 Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969).

4 Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, p. 12.

5 Ibid., p. 1.

6 Ibid., p. 12.

7 Ibid., p. 33.

8 Jan de Waard and Eugene A. Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1986), p. vii.

9 Ibid., pp. 9ff, 60ff; compare with Nida, *Toward a Science of Translating*, pp. 30ff, 120ff.

10 Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (London and New York: Routledge, 1993), p. 46.

11 Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 1997), p. 8.

12 Ibid., p. 9.

13 Katharina Reiss, "Type, Kind and Individuality of Text: Decision Making in Translation" (1971), translated by Susan Kitron, in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Second Edition (New York and London: Routledge, 2004), pp. 168-169.

14 Hans J. Vermeer, "Skopos and Commission in Translational Action" (1989), translated by Andrew Chesterman, in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Second Edition (New York and London: Routledge, 2004), pp. 227-229.

15 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, p. 28.

16 Nida and Taber, *The Theory and Practice of Translation*, p. 1.

17 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, pp. 20-21.

18 Ibid., p. 60.

19 事實上，功能理論視一個文本——不論是源文或是譯文——的功能都是資訊的提供。

20 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, p. 37.

21 Ibid., p. 35.

22 Ibid., p. 47.

23 Ibid., p. 123ff.

24 Ibid., pp.124-125.

25 這裡的討論是基於尤思德（Jost Oliver Zetzsche）有關中文聖經翻譯的歷史研究。Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*, Monumenta Serica Monograph Series XLV (Nettetal: Steyler Verlag, 1999)。

26 尤思德引用了米憐。Zetzsche, *The Bible in China*, p. 33。
27 Ibid., p. 35; cf. pp. 33-34.
28 Ibid., pp. 35-37.
29 Ibid., p. 34.
30 Ibid., pp. 59-62.
31 Ibid., p. 64.
32 Ibid., p. 65.
33 Ibid., pp. 67-68.
34 Ibid., pp. 68-70.
35 Ibid., p. 70.
36 Ibid., pp. 77-80.
37 Ibid., p. 79.
38 Ibid., pp. 91-92.
39 尤思德有舉例說明。Ibid., p. 95。
40 Ibid., p. 98.
41 Ibid., pp. 97-100, 102.
42 趙維本，《譯經溯源：現代五大中文聖經翻譯史》（香港：中國神學研究院，1993），頁 21。Zetzsche, *The Bible in China*, pp. 102-103。
43 趙維本，《譯經溯源》，頁 21。Zetzsche, *The Bible in China*, p. 103。
44 Zetzsche, *The Bible in China*, p. 99.
45 尤思德有舉例說明。Ibid., p. 106。
46 Ibid., pp. 105-107.
47 Ibid., p. 122 n55.
48 Ibid., pp. 139-141.
49 Ibid., p. 140.
50 Ibid., p. 141.
51 Ibid., p. 161.
52 Ibid., p. 162.
53 Ibid., p. 165.
54 Ibid., p. 167.
55 Ibid., pp. 170-183.
56 Ibid., pp. 194-195.
57 Ibid., pp. 225-226.
58 Ibid., pp. 227, 232-235.
59 Ibid., pp. 243-247.
60 參尤思德引用惠志道（John Wherry）的解釋。Ibid., pp. 252-253。
61 參尤思德引用狄考文（Calvin W. Mateer）的解釋。Ibid., pp. 252-253。
62 Ibid., p. 285ff.
63 Ibid., p. 297ff.
64 Ibid., pp. 322-329.

65 Ibid., pp. 324-325.

66 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, pp. 22-25.

67 Zetzsche, *The Bible in China*, p. 331.

68 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, p. 50.

69 Zetzsche, *The Bible in China*, p. 213 n82.

70 這些譯本是很好的例子，來說明諾德所提出的相應翻譯（homologous translation）。

71 這些問題不是關乎工具化翻譯的所有問題。譯者要不斷尋索跨文化溝通過程中出現的其他問題。

72 Zetzsche, *The Bible in China*, pp. 308-311.

73 Ibid., pp. 340-343.

74 例如，可以參考《新譯本》（1992年）的前言，《和合本修訂版》（2006年）的前言、以及《中文標準譯本》（2008年）的翻譯原則。

75 這理論在嚴復翻譯赫胥黎（Thomas H. Huxley）的《天演論》（*Evolution and Ethics*）的引言提出。對於這理論的研究可見於沈蘇儒，《論信達雅：嚴復翻譯理論研究》（台北：台灣商務印書館，2000）。

76 「由希里以上，就是馬塔。利未。麥基……馬勒列。該南。以挪士。」

77 「上帝是光，在他裡面毫無黑暗；這就是我們從他那裡聽見，現在傳給你們的信息。」

78 「現在我們要從上帝的兒子所聽到的信息傳給你們：上帝是光，他完全沒有黑暗。」

79 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, pp. 48, 51.

80 Ibid., pp. 47-50.

81 這是應用嚴復理論的一個主要問題。從嚴復翻譯馬可福音一至四章的情形看來，他所說的「信」不大可能代表重現源文本的形式，也不大可能是逐字的翻譯。例如，在馬可福音四章3節，嚴復將撒種的人（sower）譯作「農人」，而在馬可福音四章7節，原文直譯為「有些跌在荊棘裡，荊棘長起來，就窒息了它」，嚴復卻譯作「又或入荊棘充塞，奪其土膏」。

82 Nord, *Translating as a Purposeful Activity*, pp. 16-17.

83 Ibid., p. 17.

84 例如《現代中文譯本》和《當代聖經》。

85 例如馮象的《摩西五經》和《智慧書》。

寫在自我陌生和歸順的邊線上：《和合本》所承載的原生神學、文化性及其神學文法的（不）可能性[1]

余德林教授
馬來西亞城市與文化研究中心研究指導

They're uprooting me from the land I call home,
Leading me to the far reaches of the sea.
This is the last time, the very last that I lay eyes on you,
homes of my forefathers.
— Euripides, *Trojan Women*, Parodos

We judge each other in exactly the same way: we each consider the other as being a lunatic.
— St. Jerome

Foreignizing a text means that one must disrupt the cultural codes of the target language in the course of the translation.
— Paula G. Rubel and Abraham Rosman

一、閱讀聖經譯本：「個人煩惱」和社會變遷

閱讀關乎閱讀自由和自由閱讀。對於生長在多語系／多元種族國家的華裔基督徒，閱讀《和合本》有可能因特定場域而成為必須極力爭取的權利：由於國家管理術（governmentality）和不同國情而有的文化差異使然。譬如在後殖民時代的馬來西亞，淺顯的是某個種族基於原生思想而堅持自己族群的語言具有特殊官方地位而結構性的邊緣化其他語群為社群語言，因而引發不眠不休的關於語言合法性的爭議。在類似上述特定場域閱讀聖經，不能說只是個人「煩惱」（trouble）而已，更不能說閱讀聖經是屬於教會內部的「煩惱」，甚至也不能說教會內部的閱讀問題得到瞭解決，就是功德圓滿。[2] 儘管在這些語言遭到壟斷的國家，信徒大多數只能閱讀簡單的聖經翻譯本（華語本），我們還是必須堅持能不能保持閱讀的水平和在地的社會思想有多開放是有直接關連的。[3] 因此，要理解到底讀經有多自由，讀的程度如何，不

能不先了解特定社會的語言政策和歷史，反之亦然。有的煩惱，實在必須用歷史變遷和制度矛盾來加以深描才能清明。總之，讀聖經翻譯本是在個人和社會（結構）的互動之中發生的。但人們可能經常認錯自己的社會位置，甚至在錯誤的位置中解決所謂個人煩惱。[4] 但社會工程對造成個人的煩惱是很有「貢獻」的；聖經閱讀，個人（乃至教會）和社會形成交叉關係。若讀聖經只是個人或教會內部的煩惱，那麼林貝克（George A. Lindbeck）所堅稱的文化－語言乃群體主義的文化－語言的諍言就可信，也容易成立，即不同群社只有群社性、宗教團體的語言。但事實上，基督徒在選擇閱讀翻譯本時，同時突顯了自己特定的社會及後者所引發、構成的教養問題（literary competence）。基督徒被社會（不）可能的條件所影響。故能不能讀好聖經譯本，一定要問：在甚麼場域讀經？任何（華文）譯本能否順利的被人自由地閱讀，必須同時考量教會所處、所在的社會脈絡及關鍵因素。[5] 基於上述原因，在不利於華人與華文正常發育的政治環境和國家語言政策底下，若基督徒商賈若無視這些處境而又極力鼓吹處在特定語言場域的教會更換進一步稀釋教會語言水準之嫌疑的漢譯本，等於是因搞不清楚教會所面臨的社會實況而變成了進場攪局的一方。令人惋惜的是，這些販賣聖經的集團鮮少對於當地教會所面臨的語言窘境有足夠的社會意識，或因上述問題意識進行開誠佈公的策略性討論，更談不上嚴肅研商語言策略，包括如何提升教會已經逐漸低落的語言水平，反而常見到是完全以在商言商的高姿態硬闖！這是缺少宏觀思維和基本政治意識使然。[6] 矛盾的是，在類似邊緣化別族語言的國家，國家機器對於別教輸入「國教」經典早已有警覺並早就把翻譯本當作敏感議題來加以處理，為甚麼本地基督教領導單位對於會造成稀釋語言水準的聖經販賣單位不加以勸阻反而任意姑息？這個現象是讓人費解的。[7]

另外，從以前的人批評教會讀不懂、學不會原語（主要指希伯來語和希臘語），筆者要在此強調讀懂原語、深究原語對好譯本的出現和傳佈起著絕對關鍵的作用，但更須要強調的是讓人們讀不懂目的語（例如愈來愈多在馬來西亞的信徒已經沒有能力閱讀《和合本》翻譯本）

的外在因素（非個別宗教內部因素）所產生的嚴重後果。[8] 這些外在因素所指的就是一個社會的語言和政治、文化、社會（包括教育在內的）政策的因素；其他，則是與這些因素有交集的、翻譯學的問題。[9]

事實上，時候（*kairos*）已經來到：人們讀不懂翻譯本的時候已經來到。目前教會面對語言被稀釋的問題多採取往下滑的務實作法。這解釋了何以翻譯要求更淺白，但筆者要論證的是：「讀淺」只是讀者群的共享意見（*doxa*，詳細討論見下）。基督徒共享「淺讀」，這充分證實了基督徒並不能跳脫所寓居的社會、文化、語言等社會及政治可能的條件。因此，我們可以這樣說：第一，當「使用甚麼（程度的）語言」成為人民、政府必須繼續論爭的議題時，受傷害的總是語言學習者，即被打壓的語言群體。「使用甚麼（程度的）語言」涉及一個人如何汲得語言（language acquisition）——但甚麼語言的汲取？——的直接後果？；第二，對包括《和合本》在內的任何譯本進行平面式討論而無顧於生成它的文化、社會、甚至教派影響是危言聳聽的。[10]

因此，今人不能以為能讀譯本是理所當然的，或者認為只要有聖經譯本，就會有自由閱讀聖經的能力及社群。我們甚至可以說，棄語言場域而不顧的閱讀預設對基督教是非常危險的。

從上述角度論《和合本》，我們必須積極承認（這是很弔詭的事實！），《和合本》和其文字（包括它獨特的語體）的出現，不僅在語言政策傾斜的國家「造就」了許多基督徒讀者，也保住了華人基督徒的文化「命」根：漢語言（透過不斷地、周而復始地聆聽和持之以恆的讀經生活，因此遏制了語言被稀釋的危機）。《和合本》在種族原生主義（nativism）抬頭的社會幫助了基督徒保住（漢）語言－文化。但這個文化貢獻，對許多人而言只能說它發生在無意之中，或說在潛移默化之中《和合本》發揮了作用。[11]《和合本》作為保衛語言不可少的「支援意識」是可以獲得肯定的。但如此意識，恐怕並不是習慣生活在漢語當道的場域、漢語單元主義的國家的人們所容易體會到的。

儘管《和合本》的語言有杜絕語言被稀釋的重要作用，作為翻譯本，它本身也來到一個關口，即它的延續的問題。對某些國家的基督

徒而言，它所運用的語言已經成為一個漢人的問題。[12] 另外，《和合本》獨特的語體，屬於派生的語體：它是從早期從《英王欽定本》（KJV）和《英國修訂譯本》（ERV）原稿翻譯過來的，至今尚未擺脫這些英文「原語」的風貌。[13]

筆者將在下文討論《和合本》當下所面臨的議題。

二、《和合本》所承載的原生神學和漢族共享意見

討論漢譯本的原生神學，不能不討論一個更根本的議題：共享意見。[14] 但甚麼是共享意見？它是如何（能）構成聖經漢譯界的原生神學的？

首先，共享意見又稱為共同知識。[15] 共享意見將溝通傳訊和社會交流放置在至要的地位，反之亦然。沒有了共享意見，溝通成其可能嗎？有一定的難度。但只要是大多數人能夠接受的，就含有共享性（*doxic*）。為甚麼？共享意見是被人們視為「真」的、被人接受的、公認為有相當「權威」的事物。此處指翻譯文字。共享意見之所以有衝擊力，來自它廣為人們所接受、傳遞、承傳、散播，形成人們的思考慣習或者慣性（*habitus*），甚至可以成為用來對付「可恥或者有問題的意見」（*paradoxa*）的武器。[16]

但必須提出的是，人們所共享的，並不一定等於真理。共享意見和求知（*episteme*）以便得到真理的進路不同：前者重點在繼承既有的社會價值（非想部分／意識形態味道濃鬱），後者重點在追尋（期待可以找得到）。

為甚麼在討論翻譯時，有必要提及共享意見？理由有二。因為：聖經翻譯的用意，無非就是要達致向人（讀者）溝通、向人傳訊的地步。倘若讀者無法有共享意見，傳訊的成功率就不會高。《和合本》乃至其他譯本都注意到這一點的重要：保留流傳已久的翻譯句式、格

言、金句；也因為：經過了近百年的歷史，《和合本》翻譯累積了相當數量的共同意見，[17] 它所創造出的自身的共享意見之痕跡，就呈現在譯本上，故一方面有必要探尋這些共同意見所發生的正負面作用和得失，但也有必要深究因所保存的共享意見而減損了《和合本》在當下的溝通能量。試加以說明。

一般聖經翻譯本乃集體文集，其運作機制並不同於個人寫作，也不等於個人寫作。[18] 後者有強烈的媒介（agency）意識感和主體性（subjectivity）的特質。[19] 一般聖經譯本，基礎在冗長的翻譯檔案，包括前人所遺留下來的重要翻譯和厚重的參考資料。因此，討論《和合本》的「共同」意見，主要並不是針對個人寫作而是翻譯群體長期以來所累積下來的「共見」。

筆者欲借用下面這段話，解釋《和合本》翻譯團體在努力翻譯下同時製造出共享意見的情形：

> 修訂《和合本》主要根據幾個重大的原則：
> ·盡量少改，非為修訂而修訂；
> ·保持《和合本》原有的風格；
> ·根據最新的標準版原文修訂，新約是依據由聯合聖經公會委託德國聖經公會於 1993 年出版的《希臘文新約聖經》第四修訂版，舊約是依據 1997 年出版的《斯圖加特版希伯來聖經》，此外也參考其他譯本及考古學者對聖經抄本的佐證、校勘等資料；
> ·除忠於原文外，也重視中文語法之通順，並以最自然的中文來表達。[20]

但最具體說明共享意見之型構的，要算下面這段話：

> 在保持和合本風格這原則上，修訂員盡量保留原有的一些名句、金句等經文（如詩篇第二十三篇、提摩太後書第三章 15 至 16 節），不予更動，這是考慮到信徒多年已熟讀銘記在心，並尊重教會沿用多年的傳統經文……[21]

「考慮到信徒多年已熟讀銘記在心」以及「沿用多年的傳統經文」就是共同意見構成和共想結構化過程的條件之一：為了達到溝通傳訊上的方便，為了不使讀者感覺陌生而採取的必要方式（翻譯策略）。

但討論漢譯本中出現的共同意見，必須同時顧及其他因素，包括漢文化（此處：指語言）本身如何參與製造高度「漢化」的共同意見以及翻譯經費來源在內的因素。[22] 前者容易造出含帶國族慣性的原生神學，後者容易產生因委辦單位、翻譯者的（聖經）知識／原語能力的落差等因素以及支配力量的關係。

以下所舉出的實例，旨在陳明原生神學和共享意見之間微妙的互動關係。

一、漢語裡不僅是「義」、「忠（信）」、「和平」、「誠實」、「信（心）」等詞匯有濃鬱的中國傳統思想的味道。[23] 這些詞匯有將聖經所沒有的思想添加進來的可能。[24] 例如標榜族裔稱呼的「行割的」（the circumcision），[25] 在《和合本》（或《新譯本》）都蒙上了中國習性裡的共享價值，把該語句翻譯為「禮」。基於此新義的「插入」（按照斯坦納〔G. Steiner〕的意思），使得聖經對猶太人的再現，產生了漢化的後果。若再加上形容詞來表達這個「外面」的禮，則立約的記號、「律法」變成強調外面外表的說法就容易被強化，如下述這段漢語譯文所呈現的暴譯現象：「在肉身上受割禮的」（the circumcised，弗二 11）。保存類似翻譯將讓人容易對律法望文生義：禮，就是指外面的、屬於肉體的、敗壞的（也難怪以弗所書二章 11 節會變成「按肉體」）。律法就是靠外在行為的、依靠自己功德的；如此翻譯取向，就容易讓「內聖」之說有機可乘。[26] 共享意見的力量在此，儘管是望文生義的意見。

事實上，中國文字承載著的漢族原生思想，一直想突破字詞的重圍，想進入原語句式，使後者的語義得以漢化（exogenesis），並逐漸使後者陷入一種符合漢文化、漢語言的「透明的幻象」，讓閱讀者在讀翻譯文時有如在閱讀原語－翻譯學上所謂的「歸順」成功。漢語翻譯本，就這樣帶領著信徒，用原生思想安慰自己所複製出來的漢語神學。除了教會所創造的共同意見，漢譯聖經還要面對另一個層次的共

同意見：表現在漢人語言與文化的共見。[27]

二、傳統教義和正典化過程所製造出來的共同意見氛圍（doxastic surround）也扮演了加深原生神學的角色。例如漢譯本論耶穌的復活，最能夠說明傳統教義如何被翻譯者利用來製造並深化共同意見。因筆者已有詳文討論該議題，故不在此詳述。[28] 簡單的說，《和合本》以及其他依循《和合本》的翻譯本在所認定的（形式、動力性或者功能性）對等（equivalence）的考量上，採取的做法並非一致，甚至是富含選擇性的。為甚麼？並不是因為對等的翻譯原則不重要，[29] 而是翻譯者在處理這些經文段落時越過了這些原則，受到了積存的教義左右和過分顧及讀者（向誰傳訊？運用甚麼原則才不會溝通不良？）的共同意見之保存所致。[30] 把教義的積存所形成的共享意見因素加進翻譯，就會出現下列問題：教會積存的共享意見，等於「真理」？批判這類共同意見的準則在哪裡？一方面共見和翻譯「誠／信」必須有分界：畢竟，共享意見屬文化堆積的後果、屬於文化慣性的呈現，有詮釋性（故也有權力意志的因素參與在其中？）；[31] 另一方面，當教義所積存的「真」變成了共享意見，翻譯者就有權利在關鍵的聖訓上繼續以既有教義扭曲聖訓嗎？這是翻譯者所要面對的重要議題。

三、《和合本》自我陌生：（不）可能嗎？

近二十年來的翻譯研究顯示，「通順流暢、優美典雅」的翻譯「原則」已經受到了挑戰。[32] 批評這個「歸順」目的語之進路最為劇烈的，要算是韋努蒂（Lawrence Venuti）等人。[33] 韋努蒂認為：「異化」（foreignization）要求翻譯者選擇一個外語文本（例如：希臘語／希伯來語），並且採用目的語（例如：漢語）文化價值觀所排斥的翻譯方法。[34] 這是一種刻意顯示外語文本的語言及文化異質性的作法，企圖把讀者推到「國外」，經歷在文化、種族、政治、價值上陌生化自己。把這個翻譯觀點運用在《和合本》以及後繼漢譯本上，就是指任何漢

譯本有必要做到兩個層次的自我陌生化：其一，針對特定漢譯本的自身文化語境和原語之間的自我陌生化；其二，發生在各種譯文之間的、針對本身譯文與《和合本》語體之間（intra-lingual translation）的自我陌生化。[35] 也就是說，只要《和合本》漢譯本語體愈是被賦予標準化之地位，按照此語體的後繼譯本就有較大的機會陷入翻譯理論家所詬病的「透明的幻象」：仿佛《和合本》本身擁有了原語的特性——其語法、其中約定俗成的表達法等等，也仿佛讀者讀到的漢譯本就是「原文」。

以下從微觀到宏觀列舉不同的例子（idioms），提供《和合本》在神學語法上自我陌生的（不）可能以及邁進具體意識到言談（或超語言學）的翻譯實作：

首先，《和合本》有必要把長期忽略的「概念合一」（conceptual unity）的語句進行補救性的翻譯。從語言學的角度，這要求任何的漢譯本必須顧及這些特定句式（syntax），以便更能夠反映出（相對地）對等的翻譯及意義。尤其在原語中有「約定俗成」的成分的句式，需要翻譯者表現出自我陌生化的涵養，不去順應漢語的說法。這類原語句式基本上呈現「概念合一」：重要的並不是「A 和 B」，而是 A（例如法利賽人）和 B（例如文士）所形成的「同」類，例如：二者被描繪為是同黨，這就是顧及「概念」的翻譯。[36]

第二，《和合本》可以盡量避免蓋全法的翻譯。我們有充分的理由相信，《和合本》譯本不缺少循主題化（thematization）、標準化、規格化方向邁進的翻譯實例。例如出現在加拉太書的片語：到底是「律法之工」（the works of the law）還是「律法」（the law）呢？到底保羅在討論「出於律法」（ἐξ ἔργων νόμου），還是「藉著律法」？關於手段還是關於源頭之爭呢？[37] 既有的翻譯到底是宣教士自己所引進、所指引的、屬於宗派性的教義宣告呢，還是由於原語所揭示而得出的翻譯呢？還是翻譯者為了保存既有的共同意見而不願意有任何的割捨和修訂？無論如何，標準化／規格化的翻譯很可能只強化了某種既定的想法（特定的教會意識形態），但它不一定夠準確。換言之，採取標準法

或趨主題化的翻譯法極可能是一種大倒退的做法。[38] 個人認為，上述保存在當下絕大部分漢譯本內的固定句式是翻譯人員干擾原語句式的最好證明，它不僅僅是共享意見的延續，它更是具備任意性的詮釋成見。為了使原語歸順自己所投誠的教義的直接後果，或者滿足使用者的理解慣性。[39] 但這類翻譯只會助長某種原生神學（不管是西教士所散播的思維還是漢譯者本身所繼承的教義傳統）的發達。嚴重的是，類似翻譯走向，對於理解「他者」（猶太教）的宗教，貢獻並不大。一旦這個態勢助長了共享意見，視他者為「癲狂的」並就不會叫人感覺意外。[40]

第三，面對原語裡出現的約定俗成語（idiomatic usage），《和合本》真的有可能翻譯嗎？[41] 明顯地，「成語」是屬於這一範疇的。若在翻譯時無法保住形式上的對等，可以考慮有其他的對等的譯法嗎？總之，不能在形式上對等應該將翻譯者推進下列的考驗：面臨自我陌生化和歸順的張力，也測驗翻譯者是否一定要做叛者（translator as traitor）。

第四，迂迴說法（periphrastic constructions）的翻譯。希臘原語是有迂迴表達的概念的，[42] 儘管對於構成迂迴句式的條件，各家有不同說法。《和合本》的修訂要注意到的是這些特殊句式以及它所帶來的神學意涵。[43]

第五，與型構神學語法（theological grammar）有關係的原語語法，應該促使《和合本》重新翻譯和神學範式更易有直接關係的經文。試以麥高基定律（L. C. McGaughy's Rule）為例，說明《和合本》或者其他漢譯本仍舊面臨的局限。根據約翰書信裡所論的基督論，它所欲呈現的問題到底是「基督是耶穌」（the Christ is Jesus）抑或「耶穌是基督」（Jesus is Christ）？[44] 由不同的句式構成的不同解讀／翻譯，就會有不同的詮釋結果。[45]

最後，有鑒於目前言談研究或者超語言學（metalinguistics）的發達，[46] 它必然會為既定的語言學研究帶來「聖經是甚麼？」突破性的發展。漢譯界不僅有必要對聖經漢譯本所繼承的語法及文法上的既定假設進行修補（尤其在文法理論上進行重新梳理）。舉例：到底希臘

語在認知（epistemic）層面上注入了時間的概念嗎？希臘語動詞在形貌上就帶有時間的語義嗎？若是，希臘語的時間觀點是如何表達的？又以體觀文法理論（aspectual theory）為例，該理論認為希臘語的動詞在「上下文意」當中得知它的時間，認為時間並不鑲嵌在動詞的詞貌（morpheme）之中。[47] 這和傳統見解並不相同，從前修習希臘文語法乃至拉丁文語法者，多停頓在下列觀點，認為動詞（一般人認為的「希臘文的靈魂」）詞貌具帶時間的語義。[48] 但只要希臘語文法愈是靠近拉丁文，與拉丁文語法的準則愈是靠近，則幾乎二者之間沒有太多差異：都在注重時間。體觀文法理論的出現改變了這個既定的看法，即具有久遠歷史的共同意見（？），也化解了傳統文法理論所無法解決的眾多特例——至少，在西方學界是這樣的。[49] 值得留意的是，漢語研究也注重體觀（aspect）。[50] 如果漢語本身也是不必透過動詞形貌得知時間的概念的，漢語也是體觀性的，那麼，它就無需取鏡於長久以來重視「動詞形貌具有時間性的語義」的理論或語法範式。

但是，光是從語言學（抽象系統）著手以求《和合本》的進步是不足夠的。漢語翻譯有必要吸納從超語言學研究而來的優點，以改善它長期以來依賴語言學的走向。[51] 上述議題涉及範圍甚廣，其中牽涉到語用學－指標學（Pragmatics-Deixis）的課題，語言學和言談學的課題。總之，言談學的出現以及近二十多年來的體觀文法研究，催使從事漢譯聖經者向開公活私的語言觀念和方向邁進。

四、結論

《和合本》首度面世，在 1919 年。若將它的醞釀期（二十年）包括在內，應該是上百年。《和合本》近百年來所承擔的不僅是在讀華語的華人當中扮演去蔽和開釋的角色。作為語言／文化的載體，尤其對於生長在後（或內）殖民時期的讀者而言，《和合本》具備承傳某種「文化香火」的重任。它延緩了一種語言文字不斷被稀釋、被淡化、被

次級化乃至被邊緣化，因此在阻擾霸權式的國族／國家言說上起了極大的嚇阻作用，也因此協助了華裔基督徒在自己語言上免於遭受被迫歸順、被迫歸化的命運。故任何欲稀釋《和合本》譯文之文化功用的舉動或蓄意破壞它在文化建構上之貢獻的施為，有必要再次評估自身行為的文明性，只有如此始能較公平地評估《和合本》譯本在保存文明上的貢獻。

從翻譯學的角度，《和合本》譯本可以說是典型的信仰及文化轉譯（translating culture）事件。它在不同的翻譯階段曾經擔負起目的語和原語之間以及因漢語變遷所帶來的各樣張力。該譯本也和其他語言翻譯著作一般，面對人們對它轉譯過程中所呈現的自我陌生化和歸順之程度的質問。它也必須面對因目的語必須「流暢」而帶來的「透明的幻象」的後果及促使原語遭遇變形的試探，即任何漢語翻譯因其特有在地性文化、政治、目的語受眾的情境和市場社會考量而有意無意「扭曲」（deform）了原語，為配合目的語的使用群體／教會／顧客的需求（包括這些群體所因襲的共同意見）。作為漢語界的轉譯範本，《和合本》不僅需要同時顧及原語和目的語之間在意義上的差異及相同，還要顧到目的語（漢文字）的原生思想和漢人既存的文化生存心態（慣性），以及後者如何將漢思想和內容「插入」原語而構成了信徒受到漢思想潛移默化的後果。

本文透過實際範例，舉出《和合本》孕育華人原生思想和神學言說之張力，認為《和合本》內所出現的神學表述，具有雜生性（hybridility），即它交雜了華人傳統文化思想與基督教神學思想。除此外，本文亦討論了文化轉譯和時間概念的關係，以及提出了超語言學（metalinguistics）對當下譯經有重要性，並以近二十年來語言學界所發展的體觀文法（aspectual theory）如何可以有效融入目前的《和合本》譯本，好使該中譯本可以突破前人在語言學理論的限制。

值得吾人慶幸的是至今《和合本》的翻譯群體和機制是一學習型群體，漢譯人才在增加之中，也在翻譯技術和理論面上經歷進步。但和其他任何翻譯一樣，《和合本》必須面對其他人的檢視。這個檢視也

助長了翻譯研究的空間：翻譯研究的發達。

誠然，若要《和合本》成為能夠真正做到自我陌生的譯本而不僅僅歸順讀者們的共同意見，實必須要更多更嚴肅面對它的語體的限制；畢竟，聖經語言要能夠達到在眾人當中成功地傳訊／宣揚，必須具備有公共性質的語言。若要《和合本》歸順目的語，則聖經漢譯界必需慎重考慮並釐清目前「局內人」所使用的漢語的私有性傾向（現代中國語境所謂的「漢語標準化」的問題），包括經過中國歷史上白話文運動之後，今人的漢語和語言再現到底還能不能促進不同華群之間的互相理解，還能不能夠停留在百年前的景象或者再恢復從前《和合本》或目前中國境內的表述方式。「漢語標準化」是屬華人的、內部的、典內（intra-textual）的、屬於目的語的問題，它也因著不同地域不同華群、不同場域所出現的漢語（肯定不盡是「兩岸三地」）而衍生出各樣的語言問題（例如：簡體和繁體字的爭議）。除了自我陌生和歸順議題的考量，《和合本》更是面臨了翻譯學的問題：從原語到目的語，《和合本》必須「華化」嗎？它能不能更加的陌生化？它可以更不像華語嗎？

面對《和合本》扮演催化文化的作用，今人有理由以充滿感恩和健康的批判態度來面對這份寶貴的教會翻譯資產和繼承，即積極思考《和合本》的世界（to think of the world of CUV），而不是被《和合本》所思考（being thought by it），也就是說，今人有必要仔細明白《和合本》的特質和使之形成今日風貌的各種機制，進而在理性認知上對它進行據為己有的施為。[52]

最後，作為希臘語的修習者，筆者以為本文論以「寫……在邊線上」為題，還有一個用意：到了今天，任何漢譯本有必要盡量在修訂時大量運用邊線，在邊線上「加注説明」（glossing）。或許這樣做可以減輕《和合本》譯本在漢人印象中那種「透明的幻象」的觀感。換句話説，《和合本》有必要多加解釋自己所選定的翻譯（為何採取如此翻譯？），才能脫離「使原語歸順」，以避免讀者對它滋生誤會，即在原語施行了不必要的翻譯的暴力。

注釋

1 謹將此文獻給我的四位恩師，他們在不同階段成為我研習希臘語的啟蒙老師：W. D., M. J. H., D. M. 以及 D. A. C.。承蒙陳旺良先生和葉君霞女士贊助這項研究計劃，特此向他們表示深摯的謝忱。

2 在後殖民時代的國家，基於政府及政黨的組織方針偏向種族／族裔中心化，並將過多力量耗費在種族特權和優越國族身分的鬥爭上，使得國家政府所制定及實施的語言／文化政策相對地傾斜；馬來西亞就是一個鮮明的例子。由於內耗，致使馬國在國際舞台上失去語言及其他面向的競爭優勢，也使得國家內部資源未能有效整合而無法有效成為「槍口對外」的社會資本。討論見於：Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press, 1993), p. 139; Alis Puteh, *Language & Nation Building: a Study of the Language Medium Policy in Malaysia* (Petaling Jaya, Malaysia: SIRD, 2006), pp. 177-214; Lee Hock Guan, "Ethnic Politics, National Development and Language Policy in Malaysia"，論文收錄在 Lee Hock Guan and Leo Suryadinata, eds., *Language, Nation and Development in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007), pp. 118-149。

3 這些國家甚至不見得要反對人民努力修習希臘語，但就是反對華語作為華族母語的正常擴張——這是由於狹窄的政治思想議程意圖壟斷使然。筆者的關注是長久下來，這些少數民族（包括基督徒在內）的文化存養和思想發育的問題；所謂「拔根」(uprooting)，指後殖民時期新興起的內殖民主義，就是必須時刻針對、瞄準特定的語言，進行統化。但人們必須對稀釋語言的嚴重後果有所警惕。印尼及其鄰近國家的語言政治操作，就是具體的例子。上述例子說明打著統一招牌卻在實作上策動單元主義的國家管理術的偏斜。

4 關於個人煩惱和社會變遷的直接關係的卓見，得益於 C. Wright Mills 著，張君玫、劉鈐佑譯，《社會學的想像》(台北：巨流圖書公司，1995)，頁 31-55。

5 例如，在馬國這類不利於不同族群的語言有效發育的政治環境，鼓吹並建議教會換聖經並以稀釋了語言水準的翻譯本來代替就是幫倒忙的舉動。但許多（多是從外地來的）販賣聖經的團體對特定市場普遍缺少了基本社會意識和語言自覺，更對這些環境存有不切實際的幻想和天真的想法。

6 Franklin I. Gamwell, *Politics as a Christian Vocation: Faith and Democracy Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)，第五章：論宗教和政治的關係，頁 106-129；米諾格（Kenneth R. Minogue）著，龔人譯，《政治學》(香港：牛津大學出版社，1998)，第五至第八章，頁 33-71。在馬國仍然有許多無法分辨政府和政治的教會領袖，這是基督徒的基本政治教育令人堪憂的景象。他們把「政府和教會分離」誤讀為政治和教會要分開，也將十七世紀加爾文的古典悲劇思想變成了有權威的宿命論，為後來順民愚乖的教會文化鋪好床第！

7 在特定國情下的語言——此處指聖經語言的前途，就是要靠賴不斷積極正視社會變遷和參與捍衛語言的搏鬥才能存活下來的。在此類處境下，語言只有「將要成為的歷史」(historical becoming)，即是用語言的人常常處在可能和不可能

的邊線上，他的語言處在（不）可能創造歷史和（不）可能參與文化創造的張力之中。關於上述討論，可進深參考：Ken Hirschkop, "Mikhail Bakhtin: Historical Becoming in Language, Literature and Culture"，收錄在 Christa Knellwol 和 Christopher Norris 合編，*The Cambridge History of Literary Criticism, Vol. IX: Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)，頁 145-153，特別是頁 151。對於馬來西亞國華族逐年來的語言水準高低之調查報告，參閱該地私人華團所作出的語文程度調查報告（主要以私立中學為調查對象）。

8 論聖經譯本的散播，只顧「在商言商」的態度和策略推廣是不足夠的、甚至是短視的。販賣聖經的單位有必要同時反思基督徒群體對語言－文化承擔的責任，並對那些在特定文化環境下、長期受到打壓的基督徒群體及他們對語言的捍衛深表同情，才不至於使促銷聖經的行當淪為被人詬病的「文化工業」。其實，基督徒作為少數民族中的少數所面臨的矛盾是很具體的：在捍衛母語／華語的同時，既要認定作為話語載體的《和合本》在基督徒廣義文化存養上有不可磨滅的貢獻，同時又得在支配型國家經受公民性基本教養的不斷被剝奪，為要保存信仰語言載體。換句話說，基督徒所經驗的是雙重考驗。最壞的結果是，一旦國家語言教育採單一化措施，則信仰語言載體如《和合本》也將面臨私有化（局限在教會內部運用和地下化）或成為「化石」的命運。筆者的顧慮是，任何從宗教群體內部改變弱勢基督徒群體閱讀譯本習慣的舉動，都難免會觸及一個民族的文化存養及廢存的問題。同樣的，任何在類似實行語言高壓政策的國家進行「逐淺」的販賣聖經者和翻譯路線，對欲保存信仰語言－文化者將形成重大的打擊。畢竟，基督徒的身分就鑲嵌在這個信仰語言和自己親身所在的社會脈絡裡，且二者關係緊密，不能生硬切割。

9 翻譯學研究不能淪為象牙塔事業的基本道理在此。

10 得益於布迪厄（Pierre Bourdieu）社會學「場域」論的提醒。

11 這些在原生主義高漲的環境下生存的華社、教會外界人士，並不見得認出聖經文字具有捍衛文化的作用和貢獻。但《和合本》的「白話」貢獻，早在五四白話文運動中深獲「局外人」肯定。

12 從推廣聖經單位打著新出版的聖經譯本「淺白」、「易讀」的廣告以及筆者抽樣訪問馬國國民型學校就讀長大的大學生在閱讀漢譯本聖經的能力所得出的結論——拜國家四十年來母語教育政策所賜。

13 關於《和合本》語體的得失和局限以及它引發的閱讀問題，討論見於彭國瑋，「從譯經史論未來中文聖經翻譯之芻議」，《華神期刊》第 1 期（2008 年 6 月），頁 33-49。

14 關於共享意見的討論，重要文獻，參考：Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 56-57, 67, 81, 103, 113, 121, 129, 132；作者同上，*The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1977), pp. 26, 30, 36, 66, 68, 110-111；Loïc Wacquant, "Critical Thought as Solvent of *Doxa*," *Constellations* 11.1 (March 2004), pp. 97-101。關於共享意見的局限，評論見於 Adam T. Smith, "The Limitations of *Doxa*: Agency and Subjectivity

from an Archaeological Point of View," *Journal of Social Archaeology* 1.2 (October 2001), pp. 155-171；另外，*Poetics Today* 第 23 期第 3 號（Fall 2002）收錄了多篇相關討論的文章：Ruth Amossy, "Introduction to the Study of *Doxa*," pp. 369-394；作者同上，"How to Do Things with *Doxa*: Toward an Analysis of Argumentation in Discourse," pp. 465-487；Ekkehard Eggs, "*Doxa* in Poetry: A Study of Aristotle's *Poetics*," pp. 395-426；Marc Angenot, "*Doxa* and Cognitive Breaks," pp. 513-537；Jean-Louis Dufays, "Received Ideas and Literary Reception: The Functions of *Doxa* in the Understanding and Evaluation of Texts," pp. 443-464。

15 外文有不同的翻譯：verisimilitude, commonsense knowledge, commonplace, *idée reçue, cliché*。

16 從反面思考，笛卡兒式思維（Truth was to replace probability and verisimilitude）旨在塗抹從傳統所過繼而來的共享意見／意識形態。

17 作為翻譯本，共享意見應該還包括《和合本》的語體在內。該語體已經對後繼的漢譯本的語體發生影響：《和合本》成為後繼譯本語體的規格和標準。但是，儘管這個後繼的翻譯語體受《和合本》影響，但它們並不見得和原語的語體對等，因此這些後繼本只能說是衍生語體本的衍生語體，這類共享意見只局限在漢譯本內部的共同意見。因此，將《和合本》視為屬特定群體／漢族的社會性言說（social discourse），並不為過。但對於外界（包括不信的尋道者），該類語體所表述的語言和格式，顯得格外陌生。總之，《和合本》語體是有改良但未能完全脫離復辟（拜共享意見的壓力所致？）。

18 呂振中的聖經譯本例外。

19 因為共享意見多是堆積性的、積而存的，以社會為考量的，有人認為它是「宿命」的、反對個別性思考和創意的（代表人物之一是羅蘭．巴特〔Roland Barthes〕）；但參考相左的見解：Angenot, "*Doxa* and Cognitive Breaks"，頁 519 及後；Wacquant, "Critical Thought as Solvent of *Doxa*"，頁 101。與上述「宿命」觀點剛好相反的是修辭學傳統，後者十分重視共享意見（例如：老生常談，*topoi*，verisimilitude），認為這是促進社會裡人與人之間溝通的必備條件。

20 洪放，「百年經典的延續——和合本聖經的修訂」，頁 4-5；該文發表於 2009 年第三屆國際華裔聖經學者研討會。

21 同上，頁 4。

22 舉例，1946 年成立的聯合聖經公會，是由西方歷史悠久的聖經公會（英國聖經公會、美國聖經公會、蘇格蘭聖經公會）等組織而成。這三家聖經公會百年來攜手合作，大力資助在華的宣教士從事翻譯和出版《和合本》聖經。這些公會也是為華人信徒在上海創立「聖書公會」（後更名為：中華聖經公會）。英國聖經公會更在二百年前委任首位來華宣教士馬禮遜完成中文聖經《神天聖書》。這幾個機構在聖經翻譯和推動《和合本》修訂上起著一脈相傳、繼往開來的作用。見同上，頁 3。

23 舉例，王子今，《「忠」觀念研究：一種政治道德的文化源流與歷史演變》（長春：吉林教育出版社，1999）。

24 例如分別出現在約翰福音第四章23至24節的段落，漢語翻譯成為「用心靈和誠實拜他」句式，完全不顧原語的句構（ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ，前置詞＋名詞＋連接詞＋名詞），兩個名詞同時受控於單一的前置詞。故其重點不在「用心靈和（用）誠實」，而在甚麼氛圍／影響之下，人對上帝的敬拜才有可能發生，即：敬拜「在（上帝的）靈－真理的影響氛圍裡」發生；《和合本》誤將神學意義變成了人的修為、努力。討論見下：希臘語法上的「概念合一」。

25 和「沒行割的」／非猶太人／非約民相對照，參考經文：羅二25，四9、12；林前七19；加二7、8、9、12；弗二11；腓三3；西四11；提多一10。把「禮」的思想帶進漢譯本是西方「外表論」／儀表／肉體和心靈論對立的結果，剛好和「存天理、去人欲」的思想一拍即合。

26 漢譯聖經容易在譯文段落裡加上「心」（例如信心、心靈），並非沒有參照思想作為背景的。關於中國心性哲學如何「滲透」聖經語言的討論，見於拙文：「從民族的思維『慣習』說《羅》第七章：保羅和心性之學可以互通款曲？」（未刊載）。

27 參 André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame* (London/New York: Routledge, 2003)，頁99-110。最新近的例子，就是馮象，《新約譯注》（香港：牛津大學出版社，2010）。馮氏為求達到現代漢語而不惜更動聖經的人名，使這些名字漢化（例如香娘、月娥）和語調漢化（reaccentuation）。馮氏的翻譯還加入佛家術語和儒家的心性之語。因筆者另有撰文專門評述馮象的譯注，故不在此贅述。

28 關於後期西方（拉丁）教會教義的共享意見如何宰制新約文獻／原語以及決定了早期的漢譯本及後者的神學語法，詳細討論見於拙文：「《聖經》都是人所翻譯的：論《新譯本》如何消解原語中的基礎信仰及論述」（發表於2009年第三屆國際華裔聖經學者研討會〔ECBC〕）。值得提出的是，《武加大譯本》（*Vulgate*）帶頭誤譯，將馬可福音十四章28節，十六章6節以及馬太福音二十七章64節等譯為「起來，興起」（*surrexit*），完全違反了初代教會所依循或者依據耶穌傳統所得來的上帝觀。儘管有文法家認為隨著希臘文的發展，帶被動語態的希臘文動詞有「關身化」的走向，即被動語態有主動含義，但這個可能性並不適用於目前討論的耶穌復活事件上。原因？太多證據顯示初代教會一致指向其他的認知方向。

29 「對等」概念涉及了翻譯到底可不可能的問題。對於翻譯者而言，翻譯既是可能又是不可能的行當；無論如何，都必須對翻譯可不可能有基本的預設；參考：Eugene A. Nida, "Principles of Correspondence," 收入 Lawrence Venuti 主編，*The Translation Studies Reader*, 2nd Edition (New York/London: Routledge, 2007)，頁153-167；Aram A. Yengoyan, "Lyotard and Wittgenstein and the Question of Translation," 收入 Paula G. Rubel 和 Abraham Rosman 主編，*Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology* (Oxford/New York: Berg, 2003)，頁25-43。關於語言翻譯的預設，對照奈達（Eugene A. Nida）的翻譯學基本預設和喬姆斯基（Noam Chomsky）對「普遍」的預設；亦參考喬姆斯基和傅柯（Michel Foucault）在1971年荷蘭電視台的辯論，即關於基礎主義和建構主義之別的辯

論。喬姆斯基以語言學為基礎，認為人類共有學習語言的能力正是普遍人性的表現。傅柯則以知識考古學的觀點切入，從根本上認為人性的概念是某種知識體系建構的結果。

30 參洪放，「百年經典的延續——和合本聖經的修訂」，在頁 4-5 提到《和合本》修訂版注意到相關的翻譯問題，例如「從死裡復活」的譯文的不妥當，應該修訂為「從死者中復活」或「從死人中復活」。這就是一種進步。可惜的是，洪文仍舊沒有處理好關於耶穌復活的翻譯，即教會傳統所堆積下來的共享意見如何嚴重影響當前漢譯本的再現。到底應不應該捨新發現而執著於共同意見？《和合本》修訂版所面臨的問題仍舊是在原語和目的語使用上有差異時，如何取捨的問題：自我陌生？歸順／流暢（顧客－使用者導向）？

31 Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Translation," 收入 Lawrence Venuti 主編，*The Translation Studies Reader* (New York/London: Routledge, 2007)，頁 369-388。

32 例如《和合本》的修訂的重大原則：盡量少改，非為修訂而修訂；保持《和合本》原有的風格；根據最新的標準版原文修訂（*Biblia Hebraica Stuttgartensia* - BHS; Nestle-Aland Novum Testamentum Graece, 27th edition）忠於原文外，也重視中文語法之「通順」，並以「最自然的中文」來表達。

33 Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (London/New York: Routledge, 1995)，頁 1。另外，參 Antoine Berman, "Translation and the Trials of the Foreign," Lawrence Venuti, trans.， 文章收錄在 Lawrence Venuti 主編，*The Translation Studies Reader*, 2nd Edition (New York/London: Routledge, 2007)，頁 276-289；Douglas Robinson, *What is Translation?: Centrifugal Theories, Critical Interventions* (Kent: The Kent State University Press, 1997)，頁 81-131。

34 Venuti, *The Translator's Invisibility*，頁 242。

35 筆者認為，最能夠表現漢譯本內部轉譯的範本，應該算是當下的《新譯本》和《和合本》。經過內部轉譯後，研究者亦能針對這兩部翻譯有效進行典際／文本互涉的研究。

36 新約文獻不乏這類例子：太五 20；可十五 1；路九 22；弗二 20；西二 19 等。這類用法又可以延伸至由前置詞所掌控的句式：前置詞＋帶冠詞的名詞＋連詞＋不帶冠詞的名詞；換句話說，新約作者在有必要時，有能力表達 A 類和 B 類，而不將二者湊合在一塊。另外，參考上文討論，注 19。重要參考：Murray J. Harris, "Prepositions and Theology in the Greek New Testament," *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, Colin Brown, ed. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978)，頁 1171-1215，尤其是頁 1178 的討論。

37 參加拉太書共出現三次：加二 16；三 5、10；亦參考出現在保羅其他著作（尤其是羅馬書）的相似句式。漢譯本無一不以偏蓋全式的再現方式把保羅當時的猶太教刻劃成「藉著律法」、靠律法（得救），由是刻板印象便告形成。這些刻板印象需要靠賴重新研究和新約文獻同時期的猶太教文獻，才能得到必要的修正，例如：4QMMT 文件的出土就大大改變了前人對於加拉太書各個段落的翻譯。另外，出土文獻對原語研究的衝擊及它對翻譯本的衝擊，值得留意。西方學界都根據這些出土文獻的研究，用最節省的方式（即：加注說明）不斷修訂

了自己語文的譯本（但也因此使譯本變厚了）。《和合本》在同樣的事上，能夠例外嗎？

38 標準化乃至形成刻板印象的翻譯，嚴格說來和教會繼承的共享意見有密切的關係；這類事件尤見於歐陸的文獻；參考 Georges-Elia Sarfati, "Cultural Study, Doxa, Dictionaries: The Case of Jewish Identity," *Poetics Today* 23.3 (Fall 2002), pp. 489-512。類似例子，長久以來也發生在新約神學研究上。但在近三十年研究保羅的學者逐漸發現有必要補進「猶太新觀」，以糾正傳統研究對早期猶太教的再現的不足、謬誤和基督徒對猶太教的刻板印象。這些不足和謬誤有嚴重的詮釋後果和社會效應。後大屠殺時期的聖經研究有必要培育和敦促教會注意自己發出的語言暴力並有所節制。

39 Christiane Nord, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained* (Manchester: St. Jerome, 2001), pp. 104-108.

40 見上，耶柔米（St. Jerome）語，出自 *On the Polemics between Christian and Pagans*。

41 C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

42 迂迴句式的構成：助動詞＋分詞。但到底在這二元素之間，還能不能夠允許安插其他詞類？這是爭議所在。重要討論，見於 Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (New York: Peter Lang, 1989)，頁 441-492。

43 例如：西三 1；林後五 19。詳細範例，參 Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament*，頁 455-486。在神學上最容易形成爭議的經文，才是翻譯者需要格外注意的部分。

44 Lane C. McGaughy, *Toward a Descriptive Analysis of EINAI As a Linking Verb in New Testament Greek*, SBLDS 6 (Missoula, Montana: SBL, 1972)。麥氏要解決的文法問題，可以這樣表述：在一個句子裡，如果有兩個同為主格（nominative case）的名詞，但被一個助動詞所隔開，其中一個名詞在句序上似乎佔了主詞位置，另一則居謂語部位，那麼，到底哪一個名詞為主詞呢？有以下的可能：第一、若其中一個名詞不帶冠詞，則帶冠詞的名詞為句子的主詞；第二、若兩個名詞都不帶冠詞，則首先出現的名詞為主詞；第三、若兩個名詞皆帶冠詞，則句序上首先出現的名詞就是主詞。問題在於，今天的漢譯本有沒有充分反映這個研究成果嗎？有必要反應嗎？

45 可惜的是，麥高基（Lane C. McGaughy）本人受傳統教義和認信所影響，竟然把這些重要的發現列為「文法上的特例」，捨文法而遷就教義，故在翻譯上未曾突破傳統的見解。

46 特別是受到巴赫金（Mikhail Bakhtin）言談理論影響的研究：M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1986), pp. 60-102；作者同上，*The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1981), pp. 259-422；Gary S. Morson and Caryl Emerson, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* (Stanford: Stanford University Press, 1990), ch. 4, pp. 123-171。

47 此處「上下文意」並不局限在語句的上下文，而是包括語言使用者的文化處境，它可以指那些很久遠的歷史事件和人物（語言學稱為 deixis，指標）所提示的時間選擇，但這個時間並不是經由動詞本身所提供的，而是由在動詞的周邊的因素所提供的。換句話說，聖經漢譯界有必要不斷提升自己到現代語言學研究的層次，同時顧及語意學，語用學以及句構的重要性。

48 例如:「過去式」時態（Aorist Tense）帶有「時間」的概念;「現在式」時態（Present Tense）帶「時間」的概念。這類理論無法解釋「超時間性」（omnitemporal）的動詞，例如格言式的語句，以及完全不涉及時間（atemporal）的動詞。

49 面對不同的理論，強調解釋力（explanatory power）是有必要的。任何遺留下大量無法解釋之特例的理論，將由能夠解釋這些特例的理論所取代，希臘語研究也不例外。有關體觀理論的重要研究貢獻，參 Bernard Comrie, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)；Paul J. Hopper, ed., *Tense-Aspect: Between Semantics & Pragmatics* (Amsterdam: John Benjamins, 1982)。將體觀文法概念應用在聖經語言的主要著作，見於 S. E. Porter (1989; 1992), B. M. Fanning (1990) , K. L. McKay (1994) 等；其中，Porter（主張：認知性的體觀論）和 Fanning（主張：既是體觀但不能完全擺脫時間的考量）的辯論最引人注目。這個理論的影響力，還在擴散之中。

50 體觀，在漢語又譯作「態」、「體」或者「貌」，參 Lilian M. Huang, *Aspect: A General System and Its Manifestation in Mandarin Chinese* (Taipei: Taiwan Student Book Company, 1988)。

51 到目前為止，《和合本》所沿用的標點符號法，仍舊無法反映出它到底對聖經是否富含言談對話特質持有特定的語言觀。對於語言和言談之間的不同，《和合本》也時有所混淆。這種混亂現象，具體表現在該譯本遇到下列情形時所採用的標點符號：轉述言語（reported speech），直接言語（direct speech）以及最複雜的假性直接言語（quasi direct speech）。換句話說，《和合本》所遭遇到的問題在於它在超語言範疇時勉強以語言觀點來作出解釋。類似上述標點符號的問題，也出現在《新譯本》，該譯本在引述和非引述段落呈現了理解混亂的情況。關於超語言的討論，參考：Benjamin Lee, *Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1997)。

52 獲益於 Wacquant, "Critical Thought as Solvent of *Doxa*"，頁 101。

中文譯本與聖經學的未來

經典翻譯、聖經學、漢語聖經學——從漢譯聖經到漢語聖經學的（不）可能

謝品然教授
香港中文大學文化與宗教研究系及崇基學院、神學院兼任教授

一、引題

本文只屬初步構想，源於近年來中外大量對漢語聖經學的研究和翻譯出版，又恰逢《和合本》聖經出版至今已九十年，基於對漢語聖經學的一股熱忱，大膽嘗試探討譯經和經學之關係。

印度佛教外傳至中國並發展成為中國佛教，是地道的外來宗教「在地化」（localization）的一個經典範例，外來佛教經典在地漢譯化是其傳播成效關鍵所在之一。基督教的漢地化有賴於漢譯聖經的發展，從而開展出「漢化」（Sinicization）基督教。探索譯經與經學之間的種種可能與不可能的發展關係，有助於拓展漢化基督教的嘗試，為此，或許可以從佛教中國化、德譯聖經、欽定本英譯聖經等有所學習，重新檢視漢譯（官話／國語）《和合本》聖經的翻譯和貢獻，特別是其對漢語聖經學的過去和未來所可能產生的影響。

綜觀世界各區域的「在地」聖經學界近年所開展的成果；如非洲聖經學群、拉美聖經學群、歐洲（西歐／北歐）聖經學派、英美聖經學圈等，雖然長期受到英美聖經學界的影響，可是近年來也逐漸開引出自我在地化的聖經學議程，擺脫歐美主導的聖經學「政治正確」的學術議程，進入所謂的「後美國」時代。「亞洲聖經學協會」（The Society of Asian Biblical Studies，簡稱 SABS）也因應而生，第一屆會長為希伯來聖經學者，香港中文大學文學院院長李熾昌教授擔任，兩年一屆的第二屆亞洲聖經學會議明年六月將於香港舉辦，這都是在亞洲崛起的全球化時代中對漢語聖經學的開展做為漢語經學對時代文明建設的貢獻和挑戰。

本文嘗試先略述官話／國語《和合本》的簡史，再引述印度佛經漢譯做為佛教中國化或漢化（Sinicization / Sinification）的先驅為例，進而從馬丁路德（Martin Luther）的德譯本聖經所開展的德化基督新教和走了四百年的英語欽定本為範例，探討漢譯聖經對漢語或漢化基督教所需的漢語聖經學探索其可能或不可能產生的效應和貢獻。因此，特以「經典翻譯、聖經學、漢語聖經學——從漢譯聖經到漢語聖經學的（不）可能」為題探討漢譯聖經和漢語聖經學的種種關係，並探勘在漢譯經學的過程中所產生出對建構漢語聖經學的可能或不可能性元素。漢語聖經學的可能與不可能將影響基督教漢語化或漢化基督教的展現和深化為一種基督信仰在地化的具體文化和宗教的特色表現。

二、走過歷史的漢譯聖經《和合本》

從景教走過來，經羅馬天主教各會士到新教傳教士們的漢譯聖經路程是一條漫長的血淚史。今新教漢譯聖經《和合本》九十年，所見證的不僅是先賢教士們的努力，更是在中國歷史上，繼印度佛教東來的另一次文化大輸入。

亞洲兩大巨國——印度和中國，兩者對漢譯聖經有著密不可分的

關係。馬殊曼（Joshua Marshman）和馬禮遜（Robert Morrison）先後在印度及中國展開漢譯聖經的工作，前者的馬太福音和後者的使徒行傳均於 1810 年出版，並於 1823 年 5 月先後把完成的《馬殊曼譯本》(1822 年）和《馬禮遜譯本》(1823 年）呈獻給大英聖書公會年議會。[1] 兩《馬》的譯本在文化差異甚大的翻譯處境所產生的譯文自有其文化獨特性。[2] 不管是 1857 年的《麥都思官話譯本》(南方官話)、施約瑟主教於 1874 年的《舊約官話譯本》、1866 年、1872 年（修訂版)《北京官話新約全書》、《委辦譯本》、或是源於 1885 年《淺文理新約譯本》的《楊格非官話譯本》、施約瑟的《淺文理譯本》(1895 年)、包約翰主教和白漢理的《淺文理譯本》(1889 年)、《淺文理和合譯本（新約)》(1904 年)、《深文理和合譯本（新約)》(1906 年)、《官話和合譯本》或《國語和合譯本》(1919 年）[3]，它們經歷了二十世紀的中國語文轉化成現代漢語的變化是巨大的；從文言文走向白話文，從舊文化走向新文化、從文言走向官話方言融合，從亂世走向極權，從強權入侵走向自主獨立，從深厚東方文化走向多元全球文化，邁向二十一世紀的漢譯聖經何去何從？[4] 譯經與經學之間的關係對建構漢化基督教所需的漢化聖經學有著怎麼樣的影響和可產生何種功能結構？

從今日的《和合本》所走過來的歷史而言，其面對的困難和掙扎，至少有以下四方面值得留意商討：(1) 翻譯的準確性是否先於文筆風格達雅的選擇性問題；(2) 教義神學派系先於經文字義的忠實翻譯問題（例如有關神、聖靈、聖禮等字的翻譯)；(3) 通俗語言或高檔語文為主的問題；(4) 多種版本或一種通用的共同譯本問題（對教會是好或不好的現象？)。

三、走進中國文化的佛經：玄奘與漢譯佛經

在中國歷史上，第一次外來文化的大輸入，要算是在雄漢盛唐時期，印度佛教源源不斷地向中國，從外向內，傳播、推進、和擴展，在中國社會的政治、經濟和文化的制約和影響下，潛移默化並在雙向選擇進行中逐漸被中國老百姓所接受，也就形成了佛教中國化的歷程。如方立天所道：

> 所謂佛教中國化是指，印度佛教在輸入過程中，一方面是佛教學者從大量經典文獻中精煉、篩選出佛教思想的精神、內核，確定出適應國情的禮儀制度和修持方式，一方面是佛教與固有的文化相融合，並深入中國人民的生活之中，也就是佛教日益與中國社會的政治、經濟和文化相適應、結合，形成為獨具本地區特色的宗教，表現出有別於印度佛教的特殊精神面貌和中華民族傳統精神的特徵。佛教是一種系統結構，由信仰、哲學、禮儀、制度、修持、信徒等構成，佛教中國化並不只限於佛教信仰、思想的中國化，也應包括佛教禮儀制度、修持方式的中國化，以及信徒宗教生活的中國化。印度佛教傳入中國後，形成了漢地佛教、藏傳佛教和傣族等地區佛教三大支，佛教的中國化，一定意義上也可說就是佛教的漢化、藏化和傣化。[5]

許抗生在《佛教的中國化》一書中也認為中國佛學既有一般佛學的特點，也有中國傳統文化的特點；一方面它具有與印度佛學的共同性（堅持佛教的基本教義如主張苦、空二諦，追求涅盤寂靜等出世主義思想），而另方面它卻具有中印兩種文化的有機結合，融合了古代儒、道兩家的思想。[6] 在方立天對佛教中國化的研究中，他明確指出有必要「考察在佛教中國化的歷史過程中特定的媒介機制、接受機制和擴散機制，注意傳播者、接受者和擴散者所採取的途徑和運用的方式。這兩個方面既是交叉的，又大體上是同步的。」[7]

印度佛教在漢代起初由陸路傳入中國內地，主要是依靠翻譯經典，如方立天所言「佛典翻譯的過程也就是佛教中國化的過程。」[8] 然而，他也意識到，「早期佛經翻譯遇到兩大障礙，一是語言文字不同，二是思想觀念的差異。譯師們為了越過這兩重障礙，就採用中國傳統術語和吸取傳統思想來翻譯調整譯文。當時主要是援用道家、陰陽家的術語，並適應儒家倫理觀念來調整譯文。」[9] 就如西晉惠帝（公元 290 至 306 年）時期成書的《老子化胡經》（道士認為佛教的佛佗是道教的老子向西出關，教化胡人創立佛教）。然而，在魏晉南北朝時期：格義與六家七宗，尤其是鳩摩羅什的大規模譯經成果，才「使得中國佛教真正擺脫了『格義』之餘緒而步入正軌，他主持翻譯的佛教經典，成為以後中國佛教學派和宗派用來建立各自的哲學理論和宗教學說的重要依據。」[10] 早期佛經的翻譯常不自覺地將老、莊中的「道」這一最高範疇同佛教中的「真如」、「法性」、「正覺」等同起來。[11]

「中國佛教來自印度，又異於印度，呈現出了可謂中國的氣象和特質。中印兩國的佛教，雖同是佛教，但在內涵和形象方面卻又迥然有所不同。」其特殊之處之一乃是「在印度影響並不特大的一些經典──《涅槃經》、《維摩經》、《法華經》、《華嚴經》、《楞嚴經》和《阿彌陀經》卻特別受到歡迎，在社會上得到廣泛傳播。分別以其中某種經典為依據而創立的天台、華嚴、和淨土諸宗都得到巨大的發展。至於典型的中國佛教──禪宗，那就更不用說了。」[12] 這一切都說明了中國在地文化的頑強生命力，對外來文化的衝擊，有無比的柔融解合力，自覺性地在諸多外來印度佛經中選擇性地與在地文化生活融合而發展。（這似乎在古代西亞的文化歷史上也發生過，洪水故事為例。）

印度佛教經典傳入中國早期的確是把梵文翻譯成漢文，可是後來中國佛教吸收儒道的思想，也發展出一些漢語自己撰寫的佛經典籍，包括了中國六祖惠能的《六祖壇經》。佛教的經典一直在中國有一些發展，而且中國佛教後來開出的很多宗派思想跟印度佛教有很大的差別，甚至有些學者認為印度的佛教才能算是佛教，而中國的佛教已經不是標準的佛教了。[13] 那漢化基督教在漢譯《和合本》的孕育下，是

否也開發了漢語基督教的在地化特色？有否標準基督教之說？

玄奘[14] 從印度取回的大乘佛教的瑜伽行派的著作所創建的本土法相唯識宗，就是依據經典翻譯發展而成的在地化漢譯佛教範例；只是在基本的觀念上，法相唯識宗持守著人不能成佛的觀點和它較拘守佛典原文，這使它與儒家認為人人都可成為堯舜的觀念不甚相融。因此法相唯識宗只發展了三、四十年就開始衰竭了。[15]

然而，玄奘的翻譯原則，也有可借鏡之處。印度學者柏樂天（P. Pradhan）和中國學者張健木在對勘了玄奘翻譯的《集論》和《俱舍論》原文和譯文後，總結出玄奘所運用的六種翻譯技巧：(1)補充法；(2)省略法；(3)變位法；(4)分合法；(5)譯名假借法；(6)代詞還原法。[16]

從以上可簡略歸納出至少兩方面的觀察：一、譯經與本土文化的相互融合有助長其發展的生命力；二、強調譯文之原典還原正確性並不一定強化它的可接受性和普及能力。

四、走出傳統的新教：馬丁路德的德譯聖經

從第十二到十六世紀，隨著德國的政治、經濟和文化的發展，馬丁路德在宗教改革的烽火路上將聖經翻譯為普及德語，對統一德意志國民起了很大的作用。路德聖經所使用的德語方言得到非常廣泛普及的支持，對宗教改革有極大的貢獻，也成為後來發展標準德語的基礎。馬丁路德的翻譯原則可歸納為七項：(1)可以改變原文的詞序；(2)可以合理運用語氣助詞；(3)可以增補必要的連詞；(4)可以略去沒有譯文對等形式的原文詞語；(5)可以用詞組翻譯單個的詞；(6)可以把比喻用法譯成非比喻用法；(7)注意文字上的變異形式和解釋的準確性。[17] 馬丁路德主張應用「通俗、簡明、能為廣大民眾所接受的本民族語言」來翻譯聖經，因此他選擇的並不是拉丁化的德語而是本土地道的民眾部落德語。[18] 馬丁路德認為只有意譯才能再現原文的形式、風格和精神，而翻譯必須要集思廣益，譯者要有嚴肅認真的態度。他的新約德

語譯本於 1522 年出版，雖不是第一本德語聖經，可確是第一本參照希臘文聖經翻譯成德語的新約聖經。[19] 而拉丁版聖經到了十五世紀末已至少有過百的版本，雖然第一本（Guttenberg / Mazarin 或稱四十二行聖經）是 1455 至 1456 年出版。自此，應用原文資料版本的聖經翻譯也就隨之普世性地開展出來。

在比較馬丁路德與玄奘翻譯技巧之異同的文章中，張承平和萬偉珊認為他們兩者在翻譯技巧上至少有四點相同之處：「(1)『可以改變原文詞序』與『變位法』、(2)『可以補充必要的連詞』與『補充法』、(3)『可以略去沒有譯文對等形式的不文詞語』與『省略法』、(4)『可以用詞組翻譯單個的詞』與『分合法』中的『合』法」。[20]

然而，他們所面對共同的挑戰是如何藉對經典的翻譯而讓普通老百姓可以擁有自己通俗語言的經典讀本，所謂屬「人民大眾的語言」的經典。馬丁路德在進行翻譯時所堅持的通俗性，讓他在大街小巷，大城小鎮，各部落方言派系和階級尋求大眾對等聖經原文的語言，為了一部以大眾為中心的平民聖書，使他在翻譯中創新了許多詞彙。馬丁路德這譯經之舉，讓他走出羅馬天主教的傳統拉丁世界，進而開創新教和德化的聖經翻譯，這模式很快地蔓延至整個歐洲，並在英國發揮一定的影響。丁道爾（William Tyndale）的新約英譯聖經就是以馬丁路德的譯經模式為範例。

五、走了四百年的《英王欽定譯本》（The King James Bible）英語聖經

1603 年伊莉莎白一世（Elizabeth I）逝世，王位傳於當時在蘇格蘭為王的雅各六世（King James VI），亦為以後的英王雅各一世（King James I）。在走馬上任登基為王之初，為了處理國內各教派（聖公會、清教徒、長老宗、天主教等）之間矛盾日益惡化的狀況，同時也為了初為英王要收買人心，於是下詔宣告於 1604 年 1 月召開聯合

宗教會議，也就是眾所周知的漢普頓院庭會議（The Hampton Court Conference），此會催生了七年後，於 1611 年完成的《英王欽定譯本》；2011 年是英譯聖經《欽定本》面世四百年，各地陸續推出各種學術活動及出版。[21]

雖然在下詔啟動開譯全新的英譯聖經譯本之前，已有當時的《主教版聖經》（Bishop's Bible，1568 年）和之前的《丁道爾新約聖經》（William Tyndale New Testament Bible，1526 年）、《卡佛戴爾版聖經》（Coverdale Bible，1535 年）、《羅傑爾的馬太版聖經》（John Roger's Matthew Bible，1537 年）、《偉大版聖經》（The Great Bible，1539 年）、及流放在外的惠丁漢（William Whittingham）完成的《日內瓦版聖經》（The Geneva Bible，1560 年；抗羅馬天主教和皇室權威，這也是莎士比亞的聖經）。但是英王不論是在蘇格蘭時所見到的清教徒和加爾文派的教徒，或是在聖公會以《主教版聖經》（抗清教徒意識）為主的教徒等，在日常生活中所呈現出的各種矛盾百態，再加上之前的各種版本聖經在譯經中都充滿著各種政治、經濟和權力鬥爭的現象，他有見於此，英王雅各一世立定決心，排除萬難，要有一部全新的英譯本聖經，希望藉此統一各部落教派，希望這部新譯本可以為國家民族帶來宗教的和平。

當時的規劃是把整本聖經的翻譯分發給六組三地（威斯敏斯特〔Westminster〕、牛津〔Oxford〕、劍橋〔Cambridge〕各兩組）進行，舊約佔三組、新約兩組、及次經一組，同時又權分三層（學者、兩位主教、大主教）檢驗和修編，最後由英王親自作最後定案。

回顧這段漫長的歲月，《英王欽定英譯本》從起初的政治考量開始，至終也深入了民間成為通用英語的聖經。這四百年的路見證了聖經翻譯對好幾代人的宗教思想、文化生活及日常語言的深遠影響。如朗（Lynne Long）所觀察，雖然基督教在英國的初期，英語還未發展成為一種相對穩定的語文，可是它切藉由口述傳講深入了老百姓日常生活的文化用語。隨著國民的文學和文化身分逐漸發展成熟，英語也就隨之而強厚成為一種可以承擔起翻譯像聖經那麼多樣化文本的挑戰。講壇宣道和敬拜禮儀，加上民間的書寫著作，共同為所需的聖經宗教

觀念開發豐碩的字彙。在眾成熟的傳統中配以上軌穩定的政治和處於文藝學術的黃金時代，正是催生了這長達四百年的英譯《欽定本》聖經的獨特處境。[22]

六、走向二十一世紀的漢語聖經學

縱觀以上四項有關經典翻譯和文化傳播的簡述，經典翻譯和經學的發展有密不可分的關係。邁向二十一世紀的漢語聖經學的發展，無可厚非地必須依賴漢譯聖經做為其開展經學的基礎元素之一。翻譯就是詮釋，釋經是譯經的共同體，釋經是經學的生命力。漢語聖經學的可能與不可能，絕對是在乎譯經的投入和嚴謹的生產線。以下簡明歸納以上對⑴走過歷史的漢譯聖經《和合本》、⑵走進中國文化的佛經：玄奘與漢譯佛經、⑶走出傳統的新教：馬丁路德的德譯聖經、和⑷走了四百年的《英王欽定譯本》英譯聖經的觀察。

1. 漢譯《和合本》的歷史提出了在語言轉化中的處境進行譯經工作時，以公眾通用為主的譯經原則始終是壓倒性的優先考慮因素。譯經的主要任務和目的之一是要讓大多數眾生在其時代語境中讀懂和讀通譯本聖經。要平衡的是譯者需要在忠於原典文字原意的同時，盡可能不妥協其時代公共性的語文溝通力度。近百年的漢語語境的轉化已為教會眾生在信仰語言和觀念上與教外公共生活之間築起了堵堵的厚牆，《和合本》在教內對現代漢語信眾所深入建構的信仰語言觀念，由於缺乏其時代的語言和文字通用性，無疑是直接貢獻了今日漢語基督徒和漢化基督教在公共事務的參與建構行動上顯得智障和無言以對。漢語經學的開發，須與漢譯聖經同舟共濟。可是就目前漢語聖經學界的常態而言，開闢母語經學平台的市場是需共同努力開拓的關鍵一環。

另者，在信眾日益普及對聖經原文的學習和掌握中，今日漢語經學的學者群和學術圈的知識文化水平也大大地比起昔日《官話和合本》時代的學術普遍性相對地提升。如此時代，漢語聖經學的發展不可不

考慮其經學語言的公共性。在對原典原文的高度學識掌握性的同時，考慮以時代能懂的公共語言文字表述闡釋聖經的信仰和觀念是一大挑戰。漢語的譯經面向也不可忽視其公共性的訴求。

2. 從印度佛教眾多的經典來到中國被接受、吸納、轉化、並開發為中國在地的中國佛教派系中的許多基礎經典，不少並不是在印度佛教中佔主流位置的經典，反而是一些不太顯赫的經典受到接納。（參本文注 12）這是否意味著各經典內容對在地文化的兼容性，是其普及化和被接受性決定性因素之一？若然，在諸多的聖經書卷中，是否應嘗試集中尋思開發某經卷對漢化基督教所可能起到的在地化作用？

3. 早期佛經的翻譯常不自覺地將老、莊中的「道」這一最高範疇同佛教中的「真如」、「法性」、「正覺」等同起來。[23] 從格義正軌之後所開創的六家七宗，正是中國化佛教的起源。就現狀漢語聖經學界的發展，大都還纏糾在西域的經學傳統中，佛學中國化是否可以成為借鑒？

4. 馬丁路德的德譯聖經在在的指出譯經語文的時代大眾通用性的重要性。在面對巨大的體制強權壓力下，擺脫體制的控制而作出的犧牲是難免的，如許多早期的英譯者所付出的代價也不是沒有價值的。然而，現代漢語的轉變，在資訊媒體極之發達的時代中，緊貼和跟進日新月異的時潮網語，豈不是正如馬丁路德和深淺文理和合譯本的時代，挑戰著漢譯經文的通俗性程度？資訊媒體語言的通俗性將會成正比地挑戰譯經的兼容性。這對深澀的漢語經學而言，無疑是一大挑戰。

5. 四百年的欽定本給我們留下的痕跡，正在述說譯經可以對時代文化和民族語言甚至國民身分做出難以磨滅的貢獻。譯經和經學在英語世界的發展是值得漢語譯經和經學所重視而不可忽略的近代重要範例。

結語

面向二十一世紀全球多元化的時代處境，在亞洲崛起的當前，中國漢語民族面對建構全球文明的責任挑戰之際，現代漢譯聖經和漢語聖經學的開發是刻不容緩的。縱觀《和合本》的發展史、佛教在中國、德譯和新教、英譯欽定本等對國家民族文化宗教信仰生活所起到的決定性功能和作用，在面對巨大的全球多元化時代的衝擊下，我們對漢語聖經的譯經和經學的投入、發展和堅持，只有在上主的憐憫恩典中才有可能持守和延續下去。

注釋

1 《馬禮遜譯本》的新約是以1737年廣州抄錄的天主教傳教士翻譯的《四史攸編耶穌基利斯督福音之會編》（*Quatuor Evangelia Sinice*）為基礎而發展。海恩波（Marshall Broomhall）著，蔡錦圖譯，《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》（香港：國際聖經協會，2000年），頁66-67。

2 馬殊曼在印度有活版鉛字印刷，而馬禮遜則冒緝捕之險以木版印刷，前者沒後者有在地學者諮詢的優勢。兩者雖共同用「神」字漢譯God，但在baptism字上，前者以「蘸」和後者以「洗」。海恩波著，《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》，頁66-67。

3 有關漢譯聖經的歷史在此不多論述，可參海恩波著，《道在神州——聖經在中國的翻譯與流傳》，頁59-120。

4 另參彭國瑋，「中文聖經的傳遞（一）」、「中文聖經的翻譯（二）」、「中文聖經的翻譯（三）」，分別載於《聖經季刊》13第四卷第3期（2004年10月）、15第五卷第1期（2005年2月）、16第五卷第2期（2005年6月），（台灣：台灣聖經公會）。

5 方立天，〈佛教中國化的歷程〉，原載於《世界宗教研究》第3期（1989年），收入方立天著，《中國佛教散論》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁323-348。

6 許抗生著，〈簡論佛教的中國化〉，收入《佛教的中國化》（北京：宗教文化出版社，2008年），頁1-17。

7 方立天，〈佛教中國化的歷程〉，頁324。

8 「當時來華譯經的主要是西域各國的僧人。東漢末期最早來華開始翻譯佛典的安世高是安息人，從月氏來華的有支婁迦讖、支曜，從康居來的有康孟祥，只有竺佛朔是從天竺來的。這些譯者的佛學知識結構受到地域的影響，傳譯的是出生地區流傳的佛教不同流派的典籍和學說。他們不通華語，有的是來華後學習的。翻譯時通常先由他們口譯胡文、梵文佛典，再由中國和尚筆受。東漢時最主要的譯經大師是專精禪經和阿毗曇學的安世高和長於初期菩薩乘經的支讖，譯出的主要是他們所專長的佛典，翻譯風格大率是質樸的直譯。」方立天，〈佛教中國化的歷程〉，頁325、339。

9 「如安世高就用道家的『清淨無為』來分別解說所譯《佛說大安般守意經》經題中的『安般守意』四個字，而和原意相悖。他譯的《陰持入經》的『陰』字即取陰貪、陰卑的意思。安世高譯的《尸迦羅越六方禮經》廣泛地涉及到社會人際關係，譯者通過刪、增、改等方法，以求和儒家的（三）綱（五）常名教相協調。支婁迦讖也大量吸取老子書中的術語來譯經，以致與原文的本意相去頗遠。」方立天，〈佛教中國化的歷程〉，頁325-326。

10 方立天著，《中國佛教簡史》（北京：宗教文化出版社，2001年），頁148。魏晉南北朝時期，鳩摩羅什精通於漢、梵兩種語言，他所翻譯的經典涵蓋了佛典經、律、論三藏的內容，這是中國歷史上第一次大規模的翻譯，而且他轉變了之前的直譯的譯經風格，改為意譯，兼顧信與達，另外，從鳩摩羅什開始，佛

教經典的翻譯成為由國家出資主持的。鳩摩羅什從姚秦弘始四年到十五年（402 至 413 年）間所翻譯的經典，就數量而言，據《出三藏集》記載，有三十五部二百九十四卷；就內容而言，包含了《大品般若經》、《妙法蓮華經》等大乘經典；以上參見《中國佛教簡史》，頁 48-50、148。

11 劉立夫，〈論格義的本義及其引申〉，《宗教學研究》總第 47 期第 2 期（2000 年），頁 76-82。

12 從「印度大乘空宗和大乘有宗所形成的中國三輪宗和慈恩宗並沒有得到突出的獨立發展。中觀宗的思辨形式和法相唯識宗的佛家邏輯在中國佛教思想史上並不佔特別重要地位。」方立天，〈試論中國佛教之特點〉，原載於《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1986 年），收入方立天著，《中國佛教散論》（北京：宗教文化出版社，2003 年），頁 369-404，370。

13 印順認為印度佛教才真正把握了佛教之精神，而中國佛教多數已經不是佛教原意；歐陽竟無（1871 至 1943 年）認為佛法的復興必須通過唐宋以後逐漸失傳的法相唯識學回歸印度佛學的正統；二十世紀八十年代，日本佛教學者駒澤大學松本史朗和夸谷憲昭兩位對佛學的批判認為「本覺」、「如來藏」思想都不屬真正的佛教，他們認為漢傳佛教是「偽佛教」。

14 玄奘（602 至 664 年），中國譯經史上最重要的人物之一，他留學印度（唐太宗時期）取的佛教經典包括大、小乘共六百五十七部之多，參見《中國佛教簡史》（頁 172），由於對當時中國佛教在心性論方面的疑難，他決定去印度西行求法，其本意之一便是要尋回《瑜伽師地論》，參見《中國佛教簡史》（頁 186-187），從而開宗創立法相唯識宗。法相唯識宗對佛教的各種經典加以高下排列，推重其中的《解深密經》和《瑜伽師地論》，認為這些經典才是最高的經典。

15 方立天，〈佛教中國化的歷程〉，頁 332。

16 張承平、萬偉珊，「試論馬丁・路德與玄奘翻譯技巧之異同」，《船山學刊》第 3 期（2002 年），頁 134-141。另參〈玄奘翻譯觀的現代詮釋〉（作者及出處未詳）：「1）補充法。玄奘在譯經時，為了使讀者了解，常常加幾個字或一兩句話。如俱舍論品：『大德法救復作是言』，原文沒有『法救』二字，加上之後可使讀者知道『大德』指的是誰（法救是人名）。再如『為對治彼八萬行故，世尊宣說八萬蘊』，『八萬行』是原文中所沒有的，但若照原文直譯，只譯出一個『彼』字，便可能產生誤解。2）省略法。玄奘的譯文刪略原文之處極少，而且限於無關緊要之處。如在『adi，等』之前刪節一些『等』字可以包括的字詞。3）變位法。改變梵文的次序，如《集論》中 “avinirbhayarttyatiniyatam upadaya”，玄奘譯成『隨轉我所故，不離我所故』，顛倒了兩句的次序。4）分合法。玄奘運用此法翻譯梵文複合詞，有時『分』，如《集論》中 “sat cetanakayah caksuh samsparsajcetana srotraghranaphvayamanah samsparjacetana”，被譯成『六思身，眼觸所生思，耳觸所生思……』，在原來的『耳鼻舌身』每個字後添加『觸所生思』；有時『合』，如《集論》中 “yasca purvantaklpika drstayah yasca apararrakalpika drstayah”，直譯應為『計前際見，計後際見』，但合譯為『計前後際見』。5）譯名假借法。使用另一種譯名來改譯專門術語，使含義格外清楚。

如一般使用『識』來譯 “vijnana”，但他有時用它來譯 “citta”（心）；『心』字一般用來譯 “citta”，但他有時用『心』來譯 “dharma”（法）。6）代詞還原法。把原文中的代名詞譯成代名詞所代的名詞，有時在名詞前加『此、彼』等字樣。此六種技巧在玄奘的翻譯態度和原則指導下，運用自如，終成大師傑作。」這些原則主要是針對段落結構而言。

其實玄奘也另有五不翻原則，則針對名詞而言。「『五不翻』具體為：1）秘密故，如『陀羅尼』；2）含多義故，如『薄伽』，梵具六義；3）無此故，如『閻浮樹』，中夏實無此木；4）順古故，如『阿菩提』，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音；5）生善故，如『般若』尊重，『智慧』輕淺（參見周敦義，〈翻譯名義序〉，《翻譯名義集》）。『五不翻』對名詞和名稱的翻譯作出了具體的指導，其理論淵源可追溯到孔子的『名從主人』之說，實際上，玄奘常引用孔子、老子等人之語為其辯護，思想上根植於中國傳統哲學和古典文論。」

17 楊平，「馬丁・路德的《聖經》翻譯及其影響」，《湖北社會科學》第 4 期（2006 年），頁 120-122，引用李文革著，《西方翻譯理論流派研究》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 23-24。

18 例如，基督說：*Ex Abundatia cordis os loquitur*。如果逐字逐句譯成「豐富的心嘴巴說出」，這就不是正確流暢的德語，當然沒有一個德國人會這麼說的。但是媽媽和大街上的普通人會說：「心裡充滿的會從嘴上流出來。」這就是他力圖表達的那種恰如其分的德語。又如，當天使迎到馬利亞，對她說：「馬利亞，你滿了恩典，我問你安，主與你同在了。」這句話就是簡單的從拉丁文直譯過來的，也不是地道的德文，因為德國人不說「滿了恩典」之類的話。所以路德把這句話譯成了「蒙大恩的女子」。這樣，德國人至少能想到天使問安的含義。參楊平，「馬丁・路德的《聖經》翻譯及其影響」，頁 120-122。

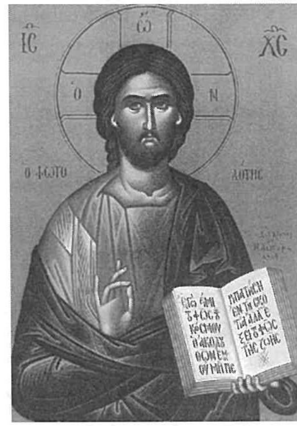
19 Lynne Long, “Preparing the Way: Traditions of Translation Before the King James Bible,” in *Translation That Openeth the Window: Reflections on the History and Legacy of the King James Bible*, David G. Burke, ed. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), p. 39.

20 張承平、萬偉珊，「試論馬丁・路德與玄奘翻譯技巧之異同」，頁 134-141。

21 David G. Burke, ed., *Translation That Openeth the Window: Reflections on the History and Legacy of the King James Bible* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009) 一書正是為見證這四百年的歷史而出版。

22 Lynne Long, “Preparing the Way: Traditions of Translation Before the King James Bible,” p. 40.

23 劉立夫，「論格義的本義及其引申」，《世界弘明哲學季刊》（1999 年 6 月號）。



封面原圖乃取自東正傳統的聖像畫（icon）。
出處：www.rel.gr（http://www.rel.gr/photo/displayimage.php?pos=-2265）



封面當中呈現的中文聖經版頁是取自裨治文（Elijah Coleman Bridgman）和克陛存（Michael Simpson Culbertson）譯自希臘原文的《新約全書》（1864年於上海出版，頁124-125）。
出處：National Library of Australia（http://www.nla.gov.au/apps/cdview?pi=nla.gen-vn2005563-s68-v）

CABSA Books | 聖經與公共生活叢書

▶Glocal⁺ Text | 文本＋公共

神學與理論系列

上帝與公共生活——神學的全球公共視域（已出版）
謝品然、曾慶豹 合編

開放的文本——聖經學和公共神學關係的初探（已出版）
謝品然 著

恩典政治：加爾文的革命性神學
(Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin)
Roland Boer 著，陳知綱 譯

全球化時代的公共神學
(Public Theology for a Global Society: Essays In Honor of Max L. Stackhouse)
Deirdre King Hainsworth, Scott R. Paeth 合編，謝志斌等 譯

舊約經學系列

公理、僕人、帝國：解讀以賽亞僕人之歌　王東 著

約拿書的公共解讀　謝品然 著

新約經學系列

羅馬書的公共解讀　余德林 著

導論系列

舊約導論：一個全球在地的公共取向（共四冊）
謝品然、黃福光等 合著

新約導論：一個全球在地的公共取向（共三冊）
葉約翰、彭國瑋、謝品彰 合著

譯經與釋經系列

自上帝說漢語以來——《和合本》聖經九十年（已出版）
謝品然、曾慶豹 合編

亞洲處境的聖經詮釋　謝品然 著

聖經詮釋學　謝品然 著

▶Glocal⁺ View | 觀點＋意識

普及系列

政教分離是個神話？　鍾志邦 著　（已出版）

轉向：聖經＋公共　謝品然 著　（已出版）

公理：舊約＋世界　謝品然 著　（已出版）

和平：新約＋政治　余德林 著

普及釋經學　彭國瑋 著

三十小時談舊約　謝品然 著

▶Glocal⁺ Life | 人物＋生活

聖經系列

聖經・管理版（研讀本聖經）
(Zondervan Stewardship Study Bible 中譯版)